N° 6 1951 Juin

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

LES FINS DU MARIAGE (Suite)

III. HARMONIES DOCTRINALES (Suite)

La première partie de cet article nous a amené à retrouver, à concilier et à justifier les deux manières de considérer le mariage, dont parlait l'encyclique *Casti Connubii* : le mariage envisagé comme « société » dans l'ordre temporel, société instituée pour la procréation et l'éducation, et le mariage envisagé comme « communauté de personnes » au delà des fins temporelles et ayant pour fin de permettre cet épanouissement total et cette communion des personnes dans l'amour, qui durera éternellement. Au cours des siècles, le travail de la pensée chrétienne a toujours été, semble-t-il, à la fois de maintenir ces deux aspects et de chercher à les accorder. Nous voudrions montrer que l'accord que nous avons proposé est dans le prolongement direct de la pensée des deux grands docteurs chrétiens qui ont fait le plus progresser la synthèse chrétienne du mariage : saint Augustin et saint Thomas, et qu'il permet d'y insérer, sans la déformer, quelques éléments intéressants de la pensée contemporaine.

1. *Saint Augustin*

Comme pour beaucoup d'autres questions, on peut dire que tout le développement de la théologie du mariage dépendra des perspectives ouvertes par saint Augustin. C'est pourquoi il est de première importance de bien marquer sur quelles voies il engage la pensée chrétienne, afin de comprendre en quel sens devront avoir lieu plus tard les progrès et peut-être les redressements.

Tout d'abord, il ordonne nettement le mariage à cette communauté définitive, qu'il appelle la Cité de Dieu. Le mariage n'est pas seulement, pour lui, un groupement terrestre, il est essentiellement une préparation active au ciel. Saint Augustin le définit magnifiquement : « quoddam seminarium civitatis (1) ». Cette Cité bienheureuse, le ma-

(1) *De civ. Dei, P.L.*, XLII, 459.

riage la prépare d'une double manière. D'abord il en forme pour ainsi dire les matériaux, en mettant au monde les membres vivants de l'humanité définitive. Cette fonction a plus d'importance encore qu'on ne pense, car dans les perspectives de la philosophie augustinienne le nombre est facilement regardé comme constitutif de la nature, en sorte que le nombre des élus prévu par Dieu est comme constitutif de la Cité de Dieu et la définit mystérieusement. Chaque élu qui apparaît constitue un élément nouveau de l'édifice, concourt à son achèvement, découvre son vrai visage. Or, quand l'édifice sera achevé, quand les derniers traits seront marqués, d'un mot quand le nombre des élus sera complet, ce sera l'inauguration de la Cité, l'instauration du Règne définitif du Christ. En sorte que le mariage, en complétant le nombre des humains, hâte l'avènement du Christ, prépare l'accomplissement du temps dans l'éternité. Du moins, il devait en être ainsi dans l'ordre admirable qui régnait primitivement et où la grâce, qui nous fait citoyen de la cité céleste, était donnée avec la nature, qui nous fait membre de l'humanité. Hélas! il n'en est plus ainsi; le lien qui transmet la vie ne transmet plus la grâce, mais le péché. C'est pourquoi, alors que dans l'ordre de nature intègre, il n'y aurait eu place que pour le mariage, qui aurait comblé seul les places de la Cité céleste, maintenant il faut une régénération spirituelle dans le Christ, qui sera spécialement l'œuvre des vierges. Le mariage engendre selon la chair, qui transmet la corruption des fils d'Adam ; la virginité communique selon l'esprit la grâce qui fait les fils de Dieu. Il reste que c'est cette double génération qui peuple la Cité de Dieu et hâte son avènement, car on ne peut devenir citoyen du ciel qu'après avoir été engendré à la terre. On peut donc bien dire que le mariage prépare encore à sa manière les matériaux de la Cité céleste; seuls, ceux dont la foi illumine les regards peuvent entrevoir la magnificence de cette œuvre aux répercussions éternelles.

Le mariage ne fait pas que cela pour cette bienheureuse Cité : non seulement il en prépare les membres, mais il en noue les liens. Saint Augustin a merveilleusement compris comment les rapports conjugaux dans le mariage étaient ordonnés à une amitié entre les époux. Ne serait-ce pas même pour lui le sens le plus profond du mariage ? Dieu y unit l'homme et la femme, pour qu'ils y apprennent à s'aimer. Dans l'état actuel de l'humanité, un tel excitant de l'amour était devenu comme indispensable, pour faire sortir l'homme de son égoïsme. « Rien de plus sociable en effet que le genre humain par nature, rien de plus divisé par suite du péché (2) ». Le meilleur moyen mis par Dieu dans la nature pour instaurer entre les hommes des rapports amicaux, c'est encore le mariage. Il suscite l'amour, l'intimité, la chaleur du foyer, les confidences, les échanges. On peut dire que,

(2) *De civ. Dei*, XII, 28; *C.V.*, XLI, 3, p. 187.

de même que la nourriture est nécessaire pour l'entretien de la santé, la doctrine pour l'entretien de la Sagesse, ainsi le mariage pour le maintien de l'amitié ([3]).

Saint Augustin aurait souscrit volontiers au mot si pur de cet enfant, à qui on demandait pourquoi Dieu avait fait le mariage et qui répondait : « Parce qu'Il veut qu'on s'aime ». Dans la perspective augustinienne, le mariage n'instaure pas seulement l'amitié entre l'homme et la femme, mais, pour finir, il l'installe dans l'humanité tout entière. L'amitié des époux s'étend tout naturellement aux deux familles et les réunit. C'est cela même qui empêche d'admettre les mariages entre consanguins, car le mariage doit étendre les liens sociaux d'une famille à l'autre et, pour finir, de famille en famille, à toute la communauté humaine. Ce sont ces liens multiples qui doivent faire, pour finir, de toute l'humanité une seule famille, issue des mêmes parents, vivant de la même intimité. Admirable institution que celle du mariage! Non seulement par la propagation du genre humain, il met au monde les citoyens de la Cité céleste, mais par les liens qu'il noue entre l'homme et la femme, il en esquisse l'admirable intimité. Il assure à la fois la multiplication et l'unité des hommes ([4]).

Ces grandes perspectives vont éclairer toute la réflexion de saint Augustin sur le mariage. Elles donnent son point de vue sur ce qu'on appellerait aujourd'hui le sens du mariage. De ces directives peut-on tirer une doctrine augustinienne sur les fins du mariage ? Il semble bien que le grand docteur ne se soit pas posé ainsi le problème. Son langage même nous invite à réfléchir. Il ne parle pas souvent des « fins » du mariage, mais plus volontiers des « biens » du mariage ([5]).

Pourquoi parler des biens du mariage et non de fins ? C'est que l'axe de sa recherche n'est pas la question de la finalité, mais celle de la valeur et de la bonté du mariage. Il doit tracer son chemin entre deux excès. Celui des manichéens d'une part, qui ne voient que mal dans le mariage : pour eux, instrument de propagation de la chair par la chair, il est le suprême désordre; et celui de Jovinien d'autre part, qui met sur le même plan mariage et virginité : le mariage n'est-il pas bon, puisque institué par Dieu même, et la virginité aussi que recommandent le Christ et saint Paul ? Ce sont donc deux biens, entre lesquels on peut choisir, sans que l'un soit d'un ordre supérieur. Saint Augustin réfutera l'une et l'autre de ces déviations. Ce faisant, il aura à prendre position en face des idées de saint Jérôme, si chaud défenseur de la virginité qu'il semble ne plus voir parfois dans le mariage qu'un moindre mal par rapport à l'incontinence. Dans ces conditions, l'intention principale du saint évêque ira à montrer, d'une part la valeur du mariage, les biens qu'il comporte positivement, en particulier

(3) *De bono conj.*, c. 9; *C.V.*, XLI, p. 200.
(4) *De bono conj.*, c. 9; *C.V.*, XLI, 3, p. 199.
(5) *De bono conj.*, c. 28; *C.V.*, XLI, p. 227.

chez les patriarches de l'ancienne loi spécialement visés par les manichéens, tout en maintenant d'autre part, contre Jovinien, la supériorité de la virginité. C'est dans ce contexte doctrinal qu'il nous faut comprendre ses positions. Il ne semble pas qu'on puisse simplement poser une équivalence entre biens et fins du mariage. Toute fin du mariage est un bien qui s'achève, mais tout bien n'est pas une fin. Le sens même du mariage, sa valeur symbolique, tout cela peut être considéré comme bien, sans constituer une fin. Le mot bien a l'avantage, pour saint Augustin, d'englober les richesses de la cause formelle et de la cause finale; il a l'inconvénient, pour nous, de laisser parfois une certaine obscurité sur l'ordre propre des fins du mariage.

Cependant, pour légitimer le mariage lui-même et spécialement les actes conjugaux, saint Augustin est amené plus d'une fois à se demander à quelles fins ils sont ordonnés, pour quels buts ils peuvent être posés. Sa pensée ici semble constamment sollicitée en deux directions divergentes. D'une part, la fin primordiale du mariage et de l'acte conjugal lui semble bien être la procréation des enfants (6). Les textes abondent, nombreux et clairs, où le saint Docteur fait de la procréation, non seulement une finalité, mais la finalité essentielle du mariage. Le nom même l'indique, qui porte avec lui l'espérance d'une maternité : « matrimonium quippe ex hoc appellatum est, quod non ob aliud debeat femina nubere, quam ut mater fiat (7) ». Ainsi l'acte conjugal lui-même ne semble parfaitement légitime que s'il est posé dans le but de la génération (8). C'est elle, et elle seule, qui excuse la part de concupiscence qui se glisse comme fatalement dans l'acte conjugal; elle le rend non seulement moins mauvais, mais bon. Ajoutons qu'à la génération charnelle il faudra joindre cette génération spirituelle qu'est l'éducation (9).

Ces deux aspects ne font qu'intégrer la même œuvre, qui est celle du mariage chrétien : la mise au monde des citoyens de la Cité de Dieu. Dans cette perspective, la génération reste bien le seul but du mariage (10). On se demande, après des textes si formels, comment certains auteurs ont pu trouver dans saint Augustin une autre fin que celle-là. Cependant plusieurs ont relevé chez lui une autre orientation de pensée concernant la finalité du mariage.

Tixeront, dans son « Histoire des Dogmes », tout en admettant que, pour saint Augustin, la fin principale reste la génération des enfants, qui seule légitime complètement l'union des sexes, trouve un second but dans l'aide que se procurent mutuellement l'homme et la femme,

(6) *De bono conj.*, c. 28; *C.V.*, XLI, p. 227.
(7) *Contra Faustum*, c. 19; *C.V.*, XXV, p. 529.
(8) *De bono conj.*, c. 6 ; *C.V.*, XLI, p. 195. — c. 9 ; *C.V.*, XLI, p. 203.
(9) Cfr *De bono conj.*, c. 19 ; *C.V.*, XLI, p. 217. — *De bono vid.*, c. 14 ; *C.V.*, XLI, p. 324.
(10) *De bono conj.*, c. 18 ; *C.V.*, XLI, p. 204. — *Ibid.*, p. 227. Cfr *Contra Faustum*, c. 15; *C.V.*, XXV, p. 430.

même quand le premier but ne peut être atteint (11). Schahl découvre, dans la doctrine de l'évêque d'Hippone, une fin principale, à savoir la génération des enfants, et une autre, le refrènement de la concupiscence, lequel, recherché par les fiancés, suffit pour la validité de leur mariage, à condition qu'ils n'excluent pas le premier but, bien qu'ils n'y songent pas (12).

Par contre, le P. Pereira, qui cite ces auteurs, soutient que, pour saint Augustin, on ne peut assigner au mariage aucune autre finalité que celle de la procréation (13).

Il suffit de relire saint Augustin pour comprendre ces hésitations. Après les affirmations si nettes que nous avons rapportées, et sans jamais les renier, il fait entrevoir à plusieurs reprises une autre orientation du mariage : celle de l'intimité des époux. « C'est à juste titre qu'on se demande pourquoi le mariage est une bonne chose. Il me semble que cette bonté du mariage ne vient pas seulement de la procréation des enfants, mais aussi de la société même qui se forme par la rencontre des différents sexes (14) ». Cette union des sexes, cette « fraterna societas » des époux apparaît riche de valeurs humaines et chrétiennes. Sur le plan simplement humain, c'est elle qui exige et fortifie la fidélité, qui exclut tout adultère. Ce bien, que saint Augustin appelle « fides », est essentiel au mariage. Autrefois peut-être on pouvait se contenter du seul désir d'avoir des enfants pour contracter mariage, en vue de hâter l'arrivée du Christ; maintenant il faut dépasser ce désir, pour entrer dans l'amitié spirituelle qui prépare la Cité de Dieu. C'est donc non seulement un bien, mais un bien qui doit être cherché par les époux (15). Cela est si vrai que ce lien de fidélité l'emporte sur le désir d'avoir des enfants. Mieux vaut rester stérile dans la fidélité que d'avoir des enfants dans l'adultère. La fidélité doit toujours être unie au désir d'avoir des enfants, mais elle doit subsister, même si ce désir est insatisfait (16).

Bien plus, cette fidélité confère une telle valeur au lien du mariage, qu'à elle seule, alors que la procréation des enfants ne peut être envisagée, elle suffit à le rendre bon : c'est le cas de mariages entre vieillards (17). Ne serait-ce pas aussi le cas des époux qui formeraient le projet de s'abstenir de commerce charnel ? Ce cas n'est pas chimérique, puisque la sainte Vierge et saint Joseph nous offrent l'exemple d'un mariage admirable, dont l'intimité spirituelle suffisait à assurer

(11) Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, p. 425.
(12) Cfr Schahl, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Paris, Edit. franciscaines, 1948, p. 21 sq.
(13) Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 44 et 49.
(14) *De bono conj.*, c. 3; *C.V.*, XLI, p. 190.
(15) Cfr *De bono conj.*, c. 8; *C.V.*, XLI, p. 201.
(16) *De bono conj.*, c. 6; *C.V.*, XLI, p. 197.
(17) Cfr *De bono conj.*, c. 3; *C.V.*, XLI, p. 191.

la valeur. Cette union virginale a provoqué chez le saint Docteur une intense réflexion. Elle montre magnifiquement que le mariage le plus parfait peut subsister sans les relations charnelles et même avec le consentement réciproque à une continence définitive (18).

Il semble que ce dernier exemple nous mette sur la voie d'une sorte de renversement des valeurs. Ce qui fait la vraie grandeur du mariage, ce n'est pas tant la procréation avec les rapports charnels, que l'intimité spirituelle qui les soutient. Pour mieux dire, ce qui fait la vraie valeur de ces échanges charnels, c'est la fidélité qui y est engagée et l'affection qui s'y exprime.

On sent combien saint Augustin, si sensible à la transcendance de toutes les réalités spirituelles sur le charnel, est ici à son aise pour souligner la valeur primordiale de la fidélité dans le mariage. Mais cette manière de voir ne satisfait pas seulement sa pensée de philosophe, elle ouvre de nouvelles perspectives à sa réflexion chrétienne. C'est qu'en effet, précisément sous cet angle de la fidélité d'amour entre les époux, le mariage n'apparaît plus seulement comme une préparation des matériaux qui bâtiront la Cité céleste, il transparaît comme une image admirable de l'intimité indissoluble qui régnera en cette cité bienheureuse, entre le Christ et son Eglise, et qui en constituera le lien d'éternité. Il est le signe vivant de cet amour définitif et, à ce titre, quelque chose de saint, de sacré : un sacrement. Le mot n'est pas employé au sens que lui a donné depuis la théologie, il souligne simplement le caractère sacré et mystérieux de l'institution, en raison de sa signification transcendante, révélée dans une lumière de foi. La polygamie des patriarches, que saint Augustin a toujours grand soin de justifier, pouvait préfigurer la pluralité des nations qui seraient unies au Christ, mais le mariage monogame, rétabli par le Christ, signifie bien mieux cette unité du genre humain uni dans l'Eglise au Christ, comme l'épouse à son époux; union dont la réalité transcendante ne sera révélée qu'au jour définitif de la manifestation du Christ total (19).

Cette valeur sacramentelle renforce l'indissolubilité du mariage et son unité. La fidélité acquiert une portée nouvelle. L'adultère revêt une culpabilité spéciale chez les chrétiens (20).

Ce bien du sacrement apparaît comme la valeur suprême du mariage. Saint Augustin n'hésite pas à dire que, pour les chrétiens, il dépasse le bien même de la procréation des enfants, en sorte qu'en aucun cas il ne serait permis de rompre le sceau du sacrement pour avoir des enfants (21). Tout le reste passe, cela seul demeure qui est la

(18) *De consensu Evang.*, c. 2; *P.L.*, XXXIV, 1071.
(19) *De bono conj.*, c. 18; *C.V.*, XLI, p. 215.
(20) *De nup. et concup.*, c. 10; *P.L.*, XLIV, 420. — *De fide et oper.*, c. 7; *P.L.*, XL, 205. — *De bono conj.*, c. 18; *C.V.*, XLI, p. 214.
(21) *De bono conj.*, c. 17; *C.V.*, XLI, p. 215.

consommation de l'intimité conjugale dans la réalité qu'elle suggère : l'union de tous entre eux, par leur union même avec le Christ dans l'Eglise. Tel est le terme bienheureux auquel tendent en définitive toutes les rencontres d'ici-bas. Cette perspective plaît tellement à saint Augustin, par son sens spirituel, qu'il n'hésite pas à la poursuivre jusqu'au bout. Cette amitié spirituelle lui apparaît en définitive comme l'essentiel du mariage, sa forme spirituelle. Cela seul qui demeure à la fin est indispensable à son essence. Il ne peut y avoir vraiment mariage, même s'il y a fécondité, sans cette union spirituelle des âmes ; mais certes il peut y avoir mariage par cette seule union spirituelle, sans l'union charnelle, ainsi que la sainte Vierge et saint Joseph nous en donnent l'admirable exemple.

Ici force nous est bien d'avouer qu'à lire saint Augustin, ou même ses commentateurs modernes, comme le Père Schahl ([22]), on éprouve une certaine gêne et le sentiment d'une opposition latente, non résolue, entre les deux orientations assignées au mariage. Si l'on prend les textes qui concernent la fin génératrice, il semble qu'elle soit si essentielle au mariage, si constitutive de son ordre propre que, sans l'accepter, on ne puisse contracter réellement mariage ([23]). Mais si l'on prend les textes qui soulignent l'orientation du mariage vers une intimité spirituelle des personnes, elle semble à son tour devenir si constitutive du mariage lui-même, que l'union des corps ne paraît plus qu'une sorte de moyen à cette amitié, moyen dont il serait presque plus parfait de se passer ([24]).

Que penser ? Le mariage qui exclut l'union charnelle et la génération semble absolument rejeté par la première orientation comme contre nature et n'obtenant pas la fin primordiale du mariage, il semble au contraire, au moins dans certaines conditions, admis dans la seconde perspective comme un vrai mariage et, plus que cela, prôné comme le type parfait du mariage.

Il ne semble pas que saint Augustin ait senti cette tension entre les deux pôles opposés de sa pensée ni surtout qu'il ait cherché à résoudre cette apparente contradiction dans un système complet des fins du mariage. Il ne faut pas lui demander ce qu'il n'a pas voulu donner. Ici comme souvent, son génie contemplatif amorce les thèmes, qui se développeront tour à tour dans toute la tradition postérieure, aboutissant parfois à des dissonances, jusqu'à ce que l'ensemble soit repris et harmonisé dans l'unité d'une symphonie nouvelle.

S'il n'a pas senti sur ce point les discordances, qui risquaient d'opposer les différentes parties de son œuvre, et n'a pas tenté de les résoudre, c'est d'abord parce que l'heure n'en était pas encore venue.

---

(22) Schahl, *ibid.*, p. 45.
(23) *De gen. ad litteram*, c. 9 ; *P.L.*, XXXIV, 396. — *Contra Faustum*, c. 19 ; *P.L.*, XLII, 385.
(24) *De bono conj.*, c. 8 ; *C.V.*, XLI, p. 200.

Dans la perspective où saint Augustin posait le problème à son époque, les oppositions que nous sentons maintenant ne pouvaient être sensibles. Il montre la valeur du mariage, il apporte pour cela des arguments divers, il y découvre des biens variés. Que la diversité de ces biens soit difficile à ordonner, peu importe à son dessein ; ils appartiennent au mariage, cela lui suffit. Il faut l'avouer cependant, si le grand Docteur n'a pas mis plus directement la tradition sur la voie facile de la synthèse définitive, mais l'a engagée dans deux directions divergentes, c'est qu'il manquait, semble-t-il, d'une conception assez ferme de la place du charnel et du temporel et de leur rôle exact dans les desseins de Dieu et dans l'avènement de la Cité définitive. Il semble qu'une sorte de méconnaissance de la valeur des rapports charnels et surtout de leur lien vivant avec les intimités de l'esprit, dans l'ordre humain et chrétien, l'ait empêché d'harmoniser pleinement ces deux aspects de la vie conjugale.

On croirait volontiers, à voir le soupçon de péché, ou au moins de désordre, qu'il fait peser sur tous les rapports charnels, à un relent chez lui de manichéisme. Ce serait une erreur. Saint Augustin, Docteur et Evêque, est bien guéri du manichéisme.

Mais la tentation manichéenne elle-même s'est greffée chez lui sur une expérience douloureuse, qui a nourri toute sa réflexion : celle de l'opposition entre la chair et l'esprit. Il sait trop, pour pouvoir l'oublier, combien, chez l'homme pécheur, le conflit ne peut être surmonté que par une victoire de la grâce. L'approfondissement de son expérience de converti l'a amené à une théologie admirable, riche d'intuitions spirituelles, toute proche de la vie et, à cause de cela, plus assimilable à l'esprit moderne. Mais cette proximité même du concret l'a empêché parfois de dégager les lignes absolues du plan divin, originel et définitif. La vision du désordre qui n'est que trop réel, mais qui n'est qu'un moment, qu'un passage, et qui doit être surmonté, risque d'empêcher de percevoir l'ordre fondamental, à la fois primitif et définitif, en lequel tout doit se résoudre. Le conflit qui existe risque de masquer l'harmonie qui doit être. Et cependant ce qui doit être est aussi vrai que ce qui est, car le conflit même dans la lumière de Dieu ne se comprend que pour l'ordre, dont il porte les germes.

C'est ce conflit durement ressenti de la chair et de l'esprit qui a conduit Augustin au manichéisme, pour une condamnation totale de la chair et de la créature matérielle en bloc. Il ne fit qu'y passer. Il a bientôt senti combien cette position était insoutenable. Il en est bien sorti. Mais la même expérience personnelle le destinait au platonisme. Cette fois, il y est resté. Il ne retient de Platon et de Plotin, lu à travers Victorinus, que ce qui est compatible avec un christianisme authentique. Il reste qu'il était armé ainsi d'une philosophie qui ne le préparait guère à établir correctement les liens vitaux de la chair et de l'esprit. La réalité et la transcendance du spirituel sont

magnifiquement affirmés : mais, si la réalité du corps n'est pas rejetée, si sa valeur n'est pas absolument niée, il reste qu'elle est facilement minimisée. Les liens charnels sont envisagés plus facilement comme un obstacle que comme un support, pour la vie spirituelle. Tout l'ordre temporel est envisagé comme une ombre qui se dissipe à l'approche de l'éternel, plutôt que comme une préparation qui s'achève en lui. Sans doute, saint Augustin est trop soumis à l'autorité de l'Ecriture pour ne pas trouver en elle le contrepoids de ce qu'il pourrait y avoir d'exagéré dans les perspectives platoniciennes; il a du mal cependant à exprimer l'harmonie et les liens, plus encore l'unité du charnel et du spirituel, dans l'ordre humain comme dans l'ordre surnaturel. On trouve de cette tournure d'esprit une application bien symptomatique dans la manière dont il envisage les rapports d'Adam et d'Eve au Paradis, avant la chute originelle. On sait qu'il hésite à voir chez eux, au service de la génération, des rapports sexuels. Il envisage pour eux l'hypothèse d'une transmission de la vie en dehors des rapports charnels ([25]). Tant il est vrai que, pour lui, même avant le péché et en dehors des désordres qu'il entraîne, les liens charnels sont entachés d'une congénitale imperfection, considérés plutôt comme des obstacles que comme des soutiens pour la vie spirituelle.

Une telle forme de pensée ne lui permettait guère d'orienter vers une convergence facile les deux aspects de la finalité du mariage. C'est, semble-t-il, la répercussion de son platonisme sur sa théologie de la vie conjugale qui a empêché principalement saint Augustin d'en harmoniser pleinement les riches éléments. Il faudra attendre l'apport d'une philosophie nouvelle pour en édifier la synthèse.

2. *Saint Thomas*

Cette philosophie, qui permettra de mieux saisir les liens du corps et de l'esprit dans l'unité de l'homme, sera celle d'Aristote. Celui qui en assimilera la substance à la théologie sera saint Thomas. Il est évident qu'un des points, sur lesquels la philosophie d'Aristote permettra à la pensée chrétienne de mettre l'unité dans ses données traditionnelles, est le chapitre du mariage et en particulier du sens et de la valeur des relations sexuelles. Il nous est impossible de suivre dans le détail les richesses de la doctrine thomiste sur le mariage. Nous ne pouvons que donner les grandes lignes, qui permettront de dégager les emprunts faits à Aristote, de noter les modifications essentielles apportées par saint Thomas et le sens dans lequel la réflexion théologique sur les fins du mariage peut encore progresser à sa suite.

Saint Thomas emprunte à Aristote un principe fondamental, qui renouvelle toute la perspective dans laquelle il considérera désormais

(25) *De gen. ad litt.*, c. 3; *C.V.*, XXVIII, p. 88.

l'union conjugale : la Nature poursuit avant tout la promotion et la conservation de l'espèce, le bien de l'espèce étant supérieur à celui des individus et, comme il le dit, plus divin. Dès lors, l'individu est prêt naturellement à se sacrifier pour la conservation de l'ensemble, comme le membre pour le corps, et les individus vivants se développent pour transmettre la vie. L'union sexuelle apparaît ainsi comme ordonnée par nature à la génération, c'est-à-dire à la transmission de la vie, pour la conservation du type spécifique. Cette perspective se rattache à un ensemble plus vaste encore, qui est vraiment l'intuition géniale d'Aristote. Il a vu comment les valeurs d'intelligibilité, tout en étant transcendantes à la matière, loin d'être exilées en un monde séparé, sont insérées dans le monde matériel qu'elles informent. Cette insertion semble pour elles un perpétuel danger, car leur lien avec la matière risque de les entraîner dans sa corruption. La nature y pourvoit. A la loi de corruption répond l'office de génération. Les vivants font la chaîne, pour conserver intacte, à travers la destruction des individus, l'idée incorruptible de l'espèce, l'idée sur laquelle porte l'intention de nature. Il y a quelque chose de grand à les voir tomber ainsi les uns après les autres, mais non sans avoir transmis le dépôt dont ils étaient porteurs : le bien divin de l'espèce.

L'homme lui-même fait partie, au titre de son animalité, de ce plan de nature et il a reçu charge de conserver l'espèce humaine. C'est cet office de nature qui est, à la racine de son désir, le plus profond pour le mariage ([26]).

Cependant si l'homme est destiné à l'union pour la reproduction, comme tout animal, cette union doit revêtir un caractère spécial, en raison de son but propre, qui est de mettre au monde non pas n'importe quel animal, mais l'animal humain. Par là elle deviendra un mariage. L'union stable des parents est rendue nécessaire par le caractère même de leur progéniture. C'est qu'en effet les parents se doivent de mettre au monde des hommes, ce qui comporte non seulement la génération, mais les soins du corps et de l'âme, l'entretien et l'éducation, le développement de la raison. Et de même que la nature fait d'eux un seul principe générateur, elle veut en eux un seul principe éducateur. C'est de leur union même qu'est faite l'éducation : « ordinantur ad unam generationem et educationem ».

Ainsi, pour le but même de la transmission de la vie humaine, ils doivent rester unis : c'est le mariage ([27]).

Nous touchons ici à un autre ordre de motifs et de valeurs et, si l'on peut dire, à une autre racination de la vie conjugale : l'instinct de sociabilité de l'homme. L'homme n'est pas fait pour vivre seul. Il a besoin de l'aide des autres pour accomplir ses richesses humaines.

---

(26) *IV Sent.*, Dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 1[m]. — Suppl., q. 41, a. 1.
(27) *IV Sent.*, Dist. XXVI, q. 1, a. 1.

C'est le fondement même de la réunion, qui groupe les hommes en cités. Mais, à la base même des cités, il y a un groupement d'entr'aide plus étroit, mais plus intime, plus primitif encore, celui de l'homme et de la femme ([28]).

A n'en pas douter, ce sont là deux sources différentes de valeur pour le mariage : « has duas causas ponit philosophus ([29]) ». Cependant, entre les deux, il y a des rapports et un ordre. Si la nature ordonne l'homme et la femme à se compléter si harmonieusement et si totalement, pour la vie de tous les jours, c'est parce qu'elle sait qu'ils doivent être unis pour la fin procréatrice, qui reste son intention dominante. Ainsi, ce qui est absolument premier dans l'ordre rationnel, c'est la destination procréatrice du mariage. L'aide mutuelle que se donnent les époux est là pour favoriser procréation et éducation. Ce n'est pas cependant un simple moyen au service de la procréation; cette entr'aide a une valeur propre, procure un bien spécial, voulu pour lui-même : la sociabilité de l'homme et de la femme. C'est une fin. Mais cette fin même n'est poursuivie par la nature qu'en dépendance de la fin procréatrice, qui est première. C'est une fin secondaire ([30]).

Comme l'attitude rationnelle de la volonté n'est que le libre consentement à l'ordre de la nature, il est évident que l'intention de celui qui contracte doit porter directement sur le mariage, tel qu'il est. C'est-à-dire qu'il devra vouloir cette union en premier lieu pour le bien essentiel qu'y poursuit la nature, pour l'enfant. En dépendance de ce bien premier son intention portera sur la fidélité qui est nécessaire pour que l'union soit humaine.

A cet égard la fin procréatrice est si essentielle au mariage que l'exclure, c'est ne pas contracter, puisque c'est rejeter son essence même ([31]).

Ainsi la grande perspective aristotélicienne de la poursuite des biens de l'espèce par la nature fournit à saint Thomas une structure philosophique solide, pour bâtir une synthèse des fins du mariage. Il n'hésite pas à y engager la théologie. La fidélité des conjoints, qui est le bien le plus humain du mariage, nous est déjà apparue comme en dépendance de la fin procréatrice. Le sacrement lui-même en dépend, par le biais de la fidélité dans le Christ. Il n'est que cette fidélité même, devenue signe efficace de grâce. C'est-à-dire que le consentement sacramentel porte directement sur l'union procréatrice, en tant qu'elle exige la fidélité.

Une telle orientation de pensée porte avec soi d'immenses avantages. Elle permet d'appuyer l'ordre surnaturel sur l'ordre de nature.

---

(28) Suppl., q. 41, a. 1. — *In VIII Eth.*, lect. 12.
(29) Suppl., q. 41, a. 1.
(30) Suppl., q. 49, a. 2, ad 1[m]. — Suppl., q. 41, a. 1, c.
(31) Suppl., q. 49, a. 3.

Cela permet d'ordonner et de synthétiser toutes les fins du mariage autour de l'union procréatrice. Cela permet enfin d'intégrer et, si l'on peut dire, de réhabiliter la vie sexuelle. Tout l'ordre des complémentarités et des actes sexuels cesse d'être simplement toléré, mais fait partie des grandes intentions de nature, dont la grâce s'empare et qui devient l'objet même du consentement matrimonial. Comment n'être pas sensible à tant d'avantages, à cette conjonction admirable de la plus solide philosophie antique et des données les plus fermes de la Révélation ?

Il reste cependant qu'une théologie du mariage, conçue dans les cadres de l'aristotélisme, porte avec soi certains dangers. Si on se laisse aller jusqu'au bout à l'orientation procréatrice, ne voit-on pas que l'union de l'homme et de la femme est conçue au niveau de ce qu'elle a de commun avec les animaux ? Ce n'est pas ce qui est spécifiquement humain qui est mis en relief dans le mariage : la fidélité dans l'engagement et l'amour des personnes; mais ce qui est générique : l'union des sexes pour la procréation.

Sur un autre point, cette baisse d'idéal sera sensible encore au chrétien; si les réalités sexuelles sont intégrées dans les perspectives nouvelles de l'aristotélisme, ne le sont-elles pas d'une façon trop naturaliste, les désordres subis par les suites du péché originel et les redressements nécessaires sont-ils suffisamment marqués ?

Saint Thomas était beaucoup trop fidèle aux exigences de la pensée chrétienne, beaucoup trop imprégné de saint Augustin, pour ne pas être sensible à ces difficultés, inhérentes aux principes d'Aristote. Ici comme partout ailleurs, son rôle sera de jeter le levain chrétien dans cette pâte, de purifier cet apport. Il ouvrira nettement la synthèse aristotélicienne aux perspectives chrétiennes. Son génie, en le faisant, sera de ne manquer de fidélité, ni aux intentions profondes de l'aristotélisme, ni aux lumières de la Révélation et de la tradition patristique et augustinienne. Marquons simplement les quelques notes proprement thomistes, qui suffisent à donner aux thèmes aristotéliciens une sonorité nouvelle.

Tout d'abord, au cœur même de la procréation, saint Thomas introduit une valeur nouvelle, issue de l'Evangile, qui en transforme radicalement le sens et la portée. Le fruit de la génération, l'enfant, n'est plus seulement un chaînon de plus dans la transmission du type spécifique, pour sa conservation terrestre, c'est une personne qui a une âme immortelle, une destinée éternelle, une vocation (32). Dès lors, la finalité du mariage s'ouvre sur les magnifiques perspectives augustiniennes; le but n'est plus seulement le peuplement de la terre, mais le peuplement du ciel.

---

(32) Cfr Nicolas, *Remarques sur le sens et la fin du mariage*, dans la *Rev. thom.*, Oct-Déc. 1939, p. 776, n. 1.

L'union de l'homme et de la femme s'achève en un bien digne d'eux. C'est une richesse spirituelle nouvelle, un bien qui possède à lui seul la dignité et la valeur d'une espèce et sur lequel porte directement l'intention de nature, un bien qui dépasse toutes les richesses du monde mises ensemble, parce qu'il est appelé à leur survivre et à les comprendre. Bien plus, dans une perspective chrétienne, c'est pour la régénération par la grâce que les époux engendrent, pour le corps mystique du Christ. L'ordre sacramentel ouvre cette perspective inouïe aux époux de n'avoir plus seulement à engendrer des fils de l'homme pour le temps, mais de mettre au monde ceux qui doivent devenir fils de Dieu pour l'éternité (33).

Saint Thomas mesure si clairement la transcendance de cette fin, par rapport aux orientations naturelles, qu'il se rend immédiatement compte que la force des parents ne peut suffire à la réaliser. Non seulement pour la génération des fils de Dieu ils ont besoin de la grâce des sacrements, mais pour la génération même des personnes ils ont besoin d'un secours spécial de Dieu. L'enfant, comme personne, sort directement des mains de Dieu, et c'est pourquoi il n'est que pour Dieu. Mais cela ne veut pas dire que les parents soient sans rapports avec cette personne, qui est issue d'eux. Cela veut dire qu'ils n'en sont pas la cause principale. Ils sont élevés au-dessus de toutes les orientations des forces purement spécifiques et servent dans la main de Dieu pour son vaste dessein, qui est de mettre au monde des personnes immortelles (34).

On voit à quelle hauteur saint Thomas situe l'œuvre procréatrice dans le mariage ; pour mieux dire, il nous est difficile de la concevoir, tant elle est grande. On ne saurait souligner combien cette conception est non seulement plus large que celle d'Aristote, mais véritablement d'un autre ordre. Une seule personne vaut incomparablement plus que toutes les espèces animales, car toutes les espèces finiront avec le monde qui les porte, mais la personne ne périra pas, elle demeurera éternellement, portant en elle toutes les valeurs intelligibles du monde. Alors vraiment il n'est plus indigne d'un homme de s'unir à la femme pour la production d'un tel chef-d'œuvre. Ce n'est plus s'asservir à des fins terrestres, s'aliéner dans le passager, mais c'est se dépasser, s'achever dans une réalité transcendante. Dans cette perspective, leur union prend son véritable sens : image et même sacrement, signe visible et efficace de l'union du Christ à l'Eglise son épouse, pour engendrer des fils de Dieu. A vrai dire, ces perspectives splendides, si elles font partie de la structure du thomisme, y ont été souvent plutôt amorcées que développées. Mais qui a prétendu que saint Thomas ait développé toutes les richesses de sa pensée ? Il suffit qu'il nous ouvre

(33) Suppl., q. 45, a. 2, ad 5m.
(34) Ia, q. 98, a. 2, ad 5m.

une voie pour que la fidélité même à ses principes nous pousse à nous y engager et à la suivre jusqu'au bout.

Sur un autre point encore, saint Thomas va ouvrir le système d'Aristote. A la fin première de la procréation, qui est le bien de l'espèce, se joint, nous l'avons vu, une fin seconde, qui est le bien de la sociabilité des personnes, l'aide mutuelle des époux. Cette aide mutuelle peut être comprise sur un plan purement terrestre, pour combler, par les services rendus par chaque sexe, l'indigence de l'autre, en vue de la bonne vie quotidienne. On arrive à une union, dont le sens est de vivre plus humainement sur cette terre. Ici encore saint Thomas fait éclater l'aristotélisme, ou plus exactement le fait aboutir. Cette entr'aide de chaque jour, dont il respecte le caractère concret et familier, ne suffit pas à découvrir toutes les richesses d'une intimité entre personnes humaines. Ce lien est le point de départ d'une amitié. On sait la richesse de cette réalité dans la philosophie d'Aristote ; saint Thomas lui donne ici une application et une envergure nouvelles. Dans les perspectives chrétiennes, cette amitié a les promesses de l'éternité. Car dans toute véritable amitié, qui s'ouvre à la grâce, on se souhaite, on se veut les vrais biens, et pour finir le seul bien béatifiant, qui est Dieu, on s'aide à le conquérir et pour finir on se repose en sa commune possession ([35]). Dès lors, les époux sont unis non seulement par les services quotidiens qu'ils peuvent se rendre, mais par ce lien des âmes, qui se noue à la faveur de ces services et qui les réunit dans la poursuite et finalement dans la possession de Dieu. La grâce du sacrement viendra ici encore secourir l'impuissance de leurs forces à se procurer le bien qu'ils poursuivent. Saint Thomas insiste pour marquer la profondeur de cette amitié. La base humaine, sur laquelle elle repose est on ne peut plus large, les services, dans lesquels elle se noue, les plus intimes. Elle repose d'une part sur l'échange même des corps pour la génération et d'autre part sur l'intimité de chaque jour, dont il a montré qu'elle était la plus étroite et la plus durable, précisément parce qu'ordonnée à la procréation et à l'éducation des enfants ([36]).

Il faut le reconnaître, là encore saint Thomas ne fait que jeter l'amorce d'une systématisation nouvelle des fins du mariage. L'approfondissement qu'il apporte du « mutuum obsequium » est immense et le situe sur un plan nouveau, mais il n'en tire pas lui-même toutes les possibilités d'application. S'engager dans cette voie, ce n'est pas fausser mais développer la pensée thomiste.

Sur un dernier point enfin, il va rectifier Aristote, pour obtenir une vision chrétienne de l'état historique du mariage : celui de la valeur des relations sexuelles. Aristote était étranger à la notion du péché.

---

(35) Cfr Gerlaud, *Note sur les fins du mariage d'après saint Thomas*, dans la *Rev. thom.*, Oct-Déc. 1939, p. 669, 670.

(36) *III C.G.*, c. 123, (656) ; cfr *I*ª, 9, 98, a. 2.

Ne voyant dans les relations sexuelles qu'un office de nature, il était porté à les considérer comme parfaitement ordonnées et bonnes. Dans la lumière de la Révélation et de la tradition augustinienne, saint Thomas voit mieux combien la nature est blessée sur ce point vulnérable.

Cette blessure a infecté spécialement les réalités charnelles et c'est pourquoi le désordre s'y glisse si facilement et, si ce désordre est consenti, le péché. Saint Thomas revient ici à un certain pessimisme augustinien, mais il s'efforce de le tempérer, en l'insérant dans les perspectives aristotéliciennes. Conciliation délicate. Ce qu'il y a de mauvais dans l'acte charnel, ce n'est pas l'intervention de la chair en elle-même. Saint Thomas ne sera jamais tenté d'entrer dans les vues platoniciennes, qui éliminaient les rapports charnels avant le péché. Mais ce qu'il peut y avoir de mauvais dans l'acte charnel, c'est que, surtout depuis le malheureux déséquilibre issu du péché originel, la délectation sensible risque d'obnubiler entièrement la raison. Pour compenser ce risque et, il faut bien le dire, cette diminution, inhérente aux relations charnelles, il faut que le mariage apporte avec lui de notables avantages, qui en rendent l'acceptation raisonnable ([37]).

Ainsi on doit reconnaître qu'il faut la présence de certains biens pour excuser le mariage « ad excusandum matrimonium ». Qu'on n'aille point cependant le considérer comme une réalité mauvaise, qui ne serait rendue tolérable que par des raisons extrinsèques. Ces biens, en effet, qui le justifient, ne sont pas extérieurs au mariage; ils en font partie, de telle sorte que c'est en lui-même qu'il trouve sa propre bonté ([38]). Le secours de Dieu, là encore, et la grâce sacramentelle feront retrouver aux conjoints un équilibre, qui rendra les actes du mariage non seulement excusables, mais positivement bons ([39]). Ainsi le mariage trouve encore une nouvelle valeur et un nouveau but, comme remède à la concupiscence. Il en prend comme un nouveau sens et une nouvelle institution, correspondant aux besoins de l'humanité déchue. Ainsi enfin le pessimisme augustinien peut être surmonté et on retrouve les voies de l'ordre primitif entrevues par le philosophe, mais restaurées et dépassées par la grâce.

La valeur de cette conception thomiste des fins du mariage est actuellement encore très discutée. Certains, avec Doms, en font une critique assez vive ([40]). On lui reproche de s'être laissé influencer par les conceptions biologiques erronées de son époque. Ces erreurs scientifiques auraient été renforcées par l'aristotélisme de saint Thomas, qui l'aurait poussé à souligner les fins spécifiques, au détriment des fins personnelles, à voir l'union de l'homme et de la femme au service des fins de nature, ce qui est mettre en relief le côté animal de l'acte

(37) Suppl., q. 49, a. 1.
(38) *Ibid.*, ad 2[m].
(39) Suppl., q. 42, a. 3.
(40) Cfr D o m s, *Du sens et de la fin du mariage*, p. 74, 94, 95.

conjugal, en rabaisser les actes, méconnaître pour finir la dignité des personnes.

D'autres, comme le P. Schahl, semblent penser que saint Thomas a trop sacrifié au pessimisme augustinien et par là méconnu le sens humain et la valeur morale des relations sexuelles, tandis que son aristotélisme l'empêchait d'en saisir à plein l'orientation personnaliste : « Comme la base de ses postulats métaphysiques est relativement étroite, sa morale ne pouvait que s'en ressentir ([41]). »

Il nous semble au contraire qu'on trouve chez saint Thomas les principes définitifs de la synthèse des fins du mariage. Alors que saint Augustin ne faisait qu'apporter les éléments sans pouvoir les harmoniser, saint Thomas donne les principes qui permettent d'organiser tous ces éléments dans le cadre d'une philosophie aristotélicienne très profondément élargie. Mais, si les principes d'une telle synthèse sont posés, nulle part elle n'apparaît entièrement élaborée. L'aristotélisme, que saint Thomas a mission d'introduire au service de la théologie, occupe tant de place au premier plan qu'il risque de masquer les amorces nouvelles de la pensée thomiste. Bien plus, certains redressements nécessaires n'ont pas été totalement achevés, certains principes n'ont pas été totalement exploités. En sorte que, pour avoir une vision organique de la pensée thomiste, il ne suffit pas de juxtaposer les textes, pas plus que, pour apprécier l'importance relative des éléments de cette synthèse, il ne suffit pas d'en mesurer la longueur. Il faut saisir les grandes articulations du thomisme et opérer, si besoin, certains redressements que la mentalité de l'époque ne permettait pas encore et que le thomisme trop jeune ne pouvait réaliser d'un seul coup. Comme l'écrit justement le P. Nicolas : « Il semble qu'en ce point de la théologie, comme en plusieurs autres, la fidélité la plus essentielle à la pensée de saint Thomas permet de dépasser ses formules, au point de paraître les changer ([42]) ». Marquons quelques-uns de ces dépassements nécessaires.

Tout d'abord sur la valeur des relations sexuelles elles-mêmes, il ne semble pas douteux que saint Thomas ait admis à plusieurs reprises la position de la question, empreinte de pessimisme, commune à la plupart des Pères : « utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusatur ([43]) ». Les relations sexuelles semblent avoir en elles-mêmes quelque chose de troublant pour la raison et par là même de honteux, qu'on ne peut supporter sagement que moyennant une compensation. Il semble que la logique même du thomisme voulait une reconnaissance plus paisible de la bonté naturelle fondamentale de toute la sexualité et de ses actes. C'est l'ordre de nature, com-

(41) Schahl, *op. cit.*, p. 117 et n. 39.
(42) Nicolas, *Remarques sur le sens et la fin du mariage dans saint Thomas*, p. 793.
(43) Suppl., q. 49, a. 1.

ment serait-il mauvais ? On comprend bien comment, pour une mentalité platonicienne, tout ce qui vient du corps est entaché d'imperfection. Mais le bienfait essentiel de l'aristotélisme, c'est précisément qu'il permet de fonder un humanisme, où toutes les réalités charnelles sont intégrées, selon leur valeur propre, au service de l'esprit. Saint Thomas a su apprécier cet avantage et en tirer parti ici (44). Il faut l'avouer, il ne semble pas avoir tiré toutes les applications possibles de ces orientations métaphysiques. Évidemment il ne fallait pas les pousser jusqu'au naturalisme, qui ne voit plus aucun désordre, même dans l'état historique des relations sexuelles, après le péché. Mais il semble avoir été parfois entraîné à présenter ce désordre comme inhérent à l'acte sexuel lui-même et non comme un dérèglement de sa bonté première. On peut penser, avec le Père Nicolas, que ce fut par « une sorte de pessimisme sexuel, qui se rattache non seulement à saint Augustin, comme on le dit souvent, mais à une longue tradition patristique et ascétique (45) », en somme par fidélité à ce grand courant de pensée qui voit la perfection de l'homme dans le dégagement de la matière et qui a marqué si profondément la pensée et la vie chrétiennes. Ce n'est pas l'opinion optimiste d'Abélard qui pouvait faire équilibre à tant d'autorités accumulées en ce sens. Il y fallait la puissance du thomisme lui-même, mûrie par des siècles de réflexion. Car si nous sommes en réaction contre ce courant, pour reconnaître aux réalités charnelles leurs vraies valeurs, c'est au thomisme que nous le devons. Il faut reconnaître en effet que, si les textes de saint Thomas sont marqués, comme c'est normal, par une mentalité commune à son époque, les principes de sa philosophie ont donné l'impulsion à cette découverte et sont capables de fournir une structure solide à cette réaction.

Cependant cette sorte de pessimisme sur la valeur des rapports sexuels va lui cacher un autre aspect des richesses du mariage. « Nulle allusion, écrit le Père Nicolas, au sens que nous faisons valoir aujourd'hui de l'union sexuelle de l'homme et de la femme comme achèvement ontologique de l'un par l'autre et par suite comme expression formelle de leur amour et de leur société (46) ». On ne peut dire cependant que ce manque de perspective sur l'amitié des époux soit inhérent aux principes du thomisme.

Nous avons vu en effet comment, dans le « Contra Gentes », il souligne l'amitié qui doit régner entre les époux et qui doit être la plus étroite de toutes. Il est vrai de dire que saint Thomas met cette amitié davantage en rapport avec l'aide mutuelle qu'avec les rapports sexuels. Peut-être aussi ne marque-t-il pas assez la transcendance de cette amitié par rapport aux services mutuels qui la fondent. Peut-

(44) Suppl., q. 41, a. 3.
(45) Nicolas, *art. cit.*, p. 782, 783.
(46) *Ibid.*, p. 778.

être, désireux de souligner la fin procréatrice de la société conjugale, n'a-t-il pas assez marqué que cette fin elle-même est ordonnée sur un plan supérieur à l'amitié et à la communion des personnes. Mais on ne peut certes lui reprocher d'avoir méconnu la valeur de cette amitié. Si, pour lui, la communion des âmes dans l'amitié ne constitue pas le mariage lui-même, elle découle du mariage et en fait partie à titre d'épanouissement dernier (47). Il suffit de savoir combien, après Aristote, il tient en estime l'amitié, qui n'est pas un bien utile mais un bien honnête, pour être assuré qu'il en fait non un moyen pour se procurer un autre bien, mais une fin à laquelle le reste s'ordonne. L'amitié est une fin du mariage, non sa fin propre, essentielle et constitutive comme société... Que reste-t-il à dire sinon que c'est une fin qui le dépasse, ainsi que nous avons cherché à le montrer. Que cette finalité de l'amitié s'impose aux actes sexuels eux-mêmes, c'est ce que saint Thomas insinue en ce passage où il parle précisément de l'amitié des époux et où il reconnaît que, même entre les bêtes, l'union sexuelle entraîne je ne sais quelle image des douceurs de l'amitié, à combien plus forte raison entre des êtres humains. Ce n'est donc pas au prix de je ne sais quelle violence, ou par un tour d'acrobatie, qu'on peut faire entrer ces perspectives personnalistes dans la synthèse thomiste des fins du mariage. A vrai dire, il n'y a même pas besoin de les faire entrer, elles y sont, mais seulement en germe. Il suffit de les développer.

En conclusion, il semble donc injuste de dire avec le Père Schahl : « la théologie matrimoniale de saint Thomas marque une interruption dans la longue évolution doctrinale des fins du mariage (48) ». Il apparaît au contraire que saint Thomas a fait faire un pas décisif à la doctrine des fins du mariage, en posant, grâce à un aristotélisme élargi et ouvert aux inspirations chrétiennes, les principes qui permettent d'intégrer dans une synthèse totale tous les aspects humains, indissolublement charnels et spirituels, de la réalité conjugale. Nous pensons que cette synthèse est la seule qui puisse se montrer accueillante aux acquisitions de la pensée moderne et leur assurer une position d'équilibre dans un ensemble harmonieux. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

3. *Le Docteur Doms*

Il faut le reconnaître, il est facile de mal interpréter la pensée de saint Thomas. Il suffit pour cela de la réduire aux éléments aristotéliciens, qui y occupent une place de premier plan, et d'oublier les rectificatifs proprement thomistes que nous avons soulignés et qui sont

(47) *IV Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 3, ad 1^m. — *III C.G.*, c. 123.
(48) Schahl, *op. cit.*, p. 120. — Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, p. 125.

seulement amorcés dans les textes. On aboutit ainsi à une synthèse uniquement orientée vers la transmission de la vie. La pensée contemporaine, dans ce qu'elle a de meilleur, a trop le sens de la dignité de la personne et de la valeur de l'amour pour entrer dans cette mentalité. Elle a réagi avec vigueur contre cette présentation de la finalité du mariage, qu'elle croyait être le thomisme, pour aboutir chez Doms à un essai nouveau de systématisation des fins du mariage, dont il faut maintenant tenter de dégager les valeurs.

Deux courants convergents semblent avoir porté le Docteur Doms à sa théorie « du sens et de la fin du mariage » : un apport scientifique et un courant de pensée philosophique. La science, depuis saint Thomas, a sans aucun doute fait des découvertes considérables, sur l'ensemble de la biologie et en particulier en ce qui concerne la sexualité. On s'aperçoit de plus en plus que c'est toute la vie physiologique et une très large part de la vie psychologique qui sont sexuées. On découvre que les rapports entre les sexes ne vont pas seulement à la transmission de la vie à l'enfant, mais à l'enrichissement de la vie physiologique et psychologique des deux conjoints. D'un mot et sans entrer dans le détail, on s'aperçoit que la vie sexuelle est intrinsèquement ordonnée par la nature au perfectionnement des personnes.

On a pu se demander alors si, ici comme en d'autres domaines, les découvertes de la science n'allaient pas amener à une révision des positions traditionnelles. On pouvait se le demander d'autant plus que, si le thomisme était présenté souvent sous un jour fort rébarbatif en cette matière, tout un courant de pensée moderne allait à la découverte de la dignité de la personne et s'émerveillait de ses richesses. Dès lors, savants et philosophes modernes se trouvaient d'accord pour dépasser la pensée traditionnelle et concevoir enfin le mariage non au service de la transmission de vie dans l'espèce, mais au service de l'épanouissement physique, moral et spirituel des personnes. L'union conjugale ne serait plus considérée en fonction de ce but extrinsèque, qui est de mettre des enfants au monde, pour peupler la terre, mais en fonction de ses richesses intrinsèques, l'achèvement réciproque de l'homme et de la femme, dans leur intimité même. C'était plus qu'une évolution, c'était une révolution dans la conception des fins du mariage ; mais ne devait-elle pas être tentée ?

Le sens général du mariage apparaît sous un jour renouvelé. « Dans l'acte conjugal, la secrète unité ontologique des époux se réalise par le fait que chacun des époux est immédiatement et totalement complété par l'acte de l'autre. Ainsi donc, l'exercice de l'acte vivant d'unité à deux renferme en soi un sens immanent, qui est en quelque sorte à lui-même sa fin (49) ». Cet accomplissement des deux époux dans leur don réciproque est le sens même du plan créateur sur la

(49) *Ibid.*, p. 106.

vie sexuelle. Mais ce sens immanent du mariage est complété par les buts qu'il poursuit. « Cette unité, en s'achevant, s'oriente naturellement vers deux fins éloignées, dont l'une se situe au niveau personnel, l'autre au niveau biologique. La fin personnelle est l'accomplissement des époux comme personnes, aux divers plans de leur être. La fin biologique ultime est la procréation (50) ». On ne peut donc pas dire que l'orientation vers la procréation de l'enfant fasse partie du sens même du mariage : « ni le mariage, ni l'acte conjugal ne sont déterminés dans leur constitution spécifique par leur orientation finale à l'enfant (51) ». Ce fruit biologique de l'union qu'est l'enfant apparaît sur le plan social comme le principal ; c'est pourquoi la société, soit civile, soit religieuse, s'en préoccupe surtout dans sa législation. D'ailleurs, même du point de vue personnaliste qui nous occupe, et qui est le point de vue définitif, l'enfant n'est pas sans importance. Il concourt lui-même au développement personnel des parents, il prend donc place dans les fins du mariage, mais, dans cette perspective comme fin secondaire, dans la dépendance de l'achèvement personnel des parents (52). Il n'y a plus de raison suffisante pour désigner la procréation comme fin primaire, au sens où l'entend saint Thomas, ni pour lui opposer les autres fins comme secondaires, puisque l'enfant représente pour les époux eux-mêmes un moyen souverainement important de perfection naturelle et surnaturelle. Cependant, bien qu'à ne considérer que les fins personnelles du mariage, l'enfant soit secondaire et comme extrinsèque à la finalité propre du mariage, à considérer l'aspect social de l'institution, il reste premier. Toutes ces nuances doivent être gardées et pour finir : « Il vaudrait mieux à l'avenir renoncer aux termes de fin primaire et secondaire et parler d'une manière purement réaliste et descriptive des fins personnelles immanentes au mariage et de la procréation, en les distinguant les unes et les autres du sens du mariage (53) ».

Du coup la fin sociale, l'enfant devient, comme Doms le dit lui-même, quelque chose d'extrinsèque à l'essence du mariage. C'est contre cette méconnaissance de la fin procréatrice du mariage que l'Eglise a réagi ; elle entraînerait de graves conséquences pratiques et implique une méconnaissance réelle de la structure même du mariage.

Mais d'où vient ce désordre ? La réaction qui tend à remettre en valeur l'orientation du mariage vers l'épanouissement des époux dans l'amour est cependant bonne. L'erreur serait-elle d'avoir fait trop grande la place de ce développement personnel et trop haute la dignité de cet amour conjugal ? Non pas, semble-t-il, mais bien d'avoir confondu cette fin transcendante qu'est la communion des personnes dans l'amour, fin qui domine et pénètre tous les liens formés par la

(50) Doms, *ibid.*, p. 105.
(51) Doms, *ibid.*, p. 105.
(52) Doms, *ibid.*, p. 85.
(53) Doms, *ibid.*, p. 108.

recherche de biens temporels, avec l'un de ces biens, qui constituent les buts du mariage comme société temporelle. Il y a confusion en effet entre l'aide mutuelle des époux, le « mutuum iuvamen » de la tradition, qui est une des fins sociales du mariage, et la communauté même des personnes. Cette confusion fondamentale entre l'ordre des fins du mariage comme société et la finalité transcendante du mariage communauté entraîne le déséquilibre dans l'harmonie traditionnelle des fins. Dès lors en effet que l'aide mutuelle est confondue avec l'épanouissement même des personnes, on ne peut plus en faire une fin subordonnée à une fin sociale, si haute soit-elle, sans tomber dans le grave défaut de subordonner la vie même, l'amour et la dignité des personnes, à un but temporel et social, ce qui n'est jamais permis. Cette entr'aide des époux devient ainsi, grâce à l'équivoque des valeurs qu'elle implique, et par le poids de la transcendance des personnes qu'elle s'est annexée, la fin première du mariage, sa grandeur fondamentale. Logiquement la procréation ne peut plus être qu'une fin secondaire, au service de l'épanouissement des époux ainsi compris.

Pour retrouver un harmonieux équilibre, qui situe chaque chose à sa place parmi l'ensemble des fins du mariage, il suffit de distinguer plus nettement, comme nous avons essayé de le faire, le plan des fins sociales ou temporelles et le plan des fins personnelles ou communautaires. Cette distinction permet de replacer la procréation au premier rang des fins sociales, de lui subordonner l'entr'aide des époux comme nécessaire à la procréation et à l'éducation qui restent le bien commun temporel essentiel du mariage société, sans pour cela subordonner la vie et l'amour des personnes à un bien social quelconque.

Ceci étant marqué, et une fois les relations conjugales nettement situées dans le double plan de leur finalité sociale et communautaire, il est très opportun d'intégrer dans cette synthèse, à la suite de Doms, l'apport scientifique, qui montre les richesses de complémentarité des sexes sur tous les plans. Cela revient à dire que, sur le plan social, les actes conjugaux ne réalisent pas seulement la fin procréatrice, mais également l'entr'aide mutuelle, à une profondeur et avec des aspects physiologiques et psychologiques, qui avaient échappé aux anciens. Ces apports ne bouleversent pas l'ordre des fins du mariage. Sur le plan du développement humain temporel, ils restent ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants; sur le plan communautaire, tous ces enrichissements réciproques forment une base plus large pour la communion d'amour des personnes. En définitive, il semble bien que la synthèse de Doms a été bâtie un peu trop exclusivement sur des apports scientifiques et en réaction contre une présentation trop schématique de la pensée thomiste. Pour redresser ses déviations, tout en gardant ses valeurs, il suffit d'en garder la grande intuition, qui oriente le mariage vers le bien des personnes et d'en intégrer l'apport scientifique dans l'harmonie sociale et communautaire des fins du mariage.

4. *Applications morales et spirituelles*

Pour spéculatifs qu'ils paraissent, ces principes ne sont pas cependant sans avoir de nombreuses répercussions pratiques. On peut même dire qu'ils dirigent de haut toutes les orientations morales et spirituelles du mariage et de la famille.

De même que la théologie des fins du mariage s'est trouvée comme distendue entre deux pôles d'attraction opposés, celui de la procréation des enfants et celui de l'épanouissement des personnes, ainsi les applications morales se sont orientées en deux directions divergentes, entre lesquelles il semble difficile de trouver le droit chemin. Si on insiste sur l'ordre essentiel du mariage à la transmission de la vie, on tend à une morale rigoureuse qui n'admettra l'usage du mariage que pour les actes capables d'en réaliser la fin procréatrice. C'est une orientation qu'on retrouve chez plusieurs pères et théologiens. Mais on se heurte à de graves inconvénients. Une telle morale apparaît vite à la fois comme trop étroite et pas assez élevée. Trop étroite, car dans une telle perspective on ne peut guère comprendre les mariages entre vieillards, dans lesquels la fécondité ne peut être envisagée et que l'Eglise admet cependant; ni non plus des actes conjugaux qui, sans pouvoir aboutir à la procréation, sont normalement accomplis pour la bonne entente et l'équilibre moral des conjoints. Ce serait donc être trop sévère de n'admettre la valeur du mariage et des actes conjugaux que dans leur ordre immédiat à la fin procréatrice. Qui pis est, ce serait viser trop bas et réduire l'union conjugale à son aspect biologique et social.

Ces exemples et les difficultés que nous venons d'indiquer ont porté certains pères et théologiens à édifier la morale du mariage sur un autre plan. D'une part, ils seront portés à voir l'essentiel du lien conjugal, non dans le consentement aux actes charnels, mais dans le contrat qui unit par des liens humains d'engagement réciproque à la fidélité et à l'amour. Le mariage étant orienté ainsi vers une intimité plus spirituelle, ils admettront plus facilement les rapports conjugaux comme pure expression de l'affection réciproque, puisque l'essentiel du mariage y serait ainsi respecté; ils expliqueront ainsi facilement l'existence d'un lien conjugal authentique entre des vieillards impuissants pour la fécondité, car la fidélité, elle, est de tous les âges; bien plus, ils seront portés à voir, dans les actes de l'intimité la plus spirituelle, les actes les plus parfaits du mariage, et à légitimer ainsi le renoncement partiel ou total aux rapports charnels, du moment qu'il est ordonné à une fidélité plus haute, qui se passe des effusions et des satisfactions de la chair. Ils saisissent ainsi une ligne de développement de l'union conjugale, au sommet de laquelle se trouve bien l'union admirable et toute pure de saint Joseph et de la sainte Vierge.

Mais si cette manière de concevoir l'union conjugale est admirable d'élévation spirituelle, si on sent que cette fois elle fait entrer dans l'union des époux l'intimité même des personnes, on peut se demander ce que deviennent les exigences de la fin procréatrice.

Il nous semble que la hiérarchie des fins du mariage, telle que nous l'avons établie, nous aidera à trouver l'équilibre. Il faut admettre en effet que le consentement matrimonial porte sur la société conjugale, telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire une société qui a pour essence le don total des époux, en vue de la procréation des enfants, leur éducation, et l'aide mutuelle pour la vie de chaque jour dans une fidélité indissoluble. Exclure l'un de ces éléments essentiels, comme le droit aux actes procréateurs ou l'indissolubilité du lien, ce n'est pas contracter un vrai mariage. Sur cette conception repose la pratique de l'Eglise. Cependant le mariage ainsi défini comme société est ordonné finalement à l'intimité des conjoints, dans une communauté de personnes. Cette intimité, qui est la semence même de la Cité de Dieu dans la réalité terrestre, dépasse tous les échanges charnels et temporels, mais se noue en eux. C'est ce qui explique d'une part qu'on ne puisse se passer de ces échanges et d'autre part qu'on puisse les dépasser. Le consentement commun à la société conjugale et à ses buts est indispensable pour qu'il y ait mariage et pour qu'une communauté s'établisse. C'est pourquoi on ne pourra jamais admettre l'exclusion pure et simple de la fin procréatrice ou de la fidélité par les conjoints. En détruisant la société conjugale, en n'acceptant pas d'y entrer ensemble, ils s'excluraient par le fait même de la communauté qui peut en naître.

Mais le cas est différent si l'une ou l'autre des activités de la société conjugale est devenue impossible en raison des circonstances. En ce cas, les époux consentent bien ensemble à la société conjugale dans son intégrité et c'est comme malgré eux qu'ils se voient empêchés d'en réaliser tel ou tel aspect. Leur consentement porte bien sur la société conjugale intégrale, avec tous ses droits et ses devoirs, et c'est pourquoi c'est un vrai mariage. Ce consentement total les unit déjà, et la part de réalisation qu'ils peuvent accomplir ensemble, dans laquelle s'incarne leur désir commun d'un accomplissement plus total, suffit à réaliser une forme de société conjugale, qui peut servir de base à une communauté authentique. Tel est le cas de ceux pour lesquels l'âge ou la santé rendent impossible la fécondité. L'union alors est éprouvée, mais si elle résiste, elle se purifie. Ainsi deux époux séparés par le travail ou la guerre, deux époux qui ne peuvent avoir d'enfant pour raison de santé et, à la limite, ce jeune homme qui épouse sa fiancée à la veille de sa mort. Les actes d'entr'aide, l'accomplissement des fins sociales sont plus ou moins diminués, parfois réduits au minimum, la communauté peut être parfaite. Il reste que, dans tous ces cas, ce n'est pas de la part des époux un manque d'attache-

ment aux fins de la société conjugale; ensemble, ils voudraient les accomplir totalement, mais ensemble ils consentent à l'événement qui les en empêche. Cette harmonie des volontés et ce dépouillement même de certains appuis sensibles renforcent et purifient l'union spirituelle. Par contre toute défaillance volontaire dans l'intention commune des fins serait une faille dans la communauté conjugale elle-même. Que penser alors de ceux qui renonceraient, dans le mariage, aux actes conjugaux et par le fait même à la fécondité ? Dans une telle union, il ne peut y avoir absence totale de la volonté d'engagement aux fins de la société conjugale, sans quoi il n'y aurait pas mariage; mais précisément parce que cette société est ordonnée à une union plus haute encore, il peut y avoir dépassement. De tels époux échangent bien le consentement au don total et réciproque d'eux-mêmes, dans lequel est inscrit le droit aux actes conjugaux, et c'est pourquoi ils se marient. Mais, d'un commun accord, ils entendent renoncer ensemble à certains de leurs droits, pour entrer plus directement et plus immédiatement dans le fruit même de l'union conjugale, qui est l'intimité spirituelle des époux. Il ne peut y avoir d'ailleurs absence totale de la recherche commune des biens temporels qui forment la société conjugale, mais bien renoncement concerté à certains de ces biens, pour que, sur cette base plus étroite, et par ces renoncements mêmes, l'union s'élève plus haut. Il y a donc mariage, parce qu'il y a échange réel des droits conjugaux, mais il y a une sorte de dépassement de l'état terrestre du mariage, pour entrer de plain-pied dans son état définitif, un détachement des liens de la cité terrestre, pour entrer déjà plus avant dans les liens de la Cité de Dieu. Il y faut une vocation spéciale, analogue à la vocation à la virginité.

Ces vocations étonnantes de vie conjugale ou de vie virginale, si élevées au-dessus des réalités charnelles, servent non seulement à faire pressentir les proportions inconnues d'un monde d'intimité spirituelle, mais encore à donner son sens et son orientation à toute une spiritualité conjugale, qui éclaire et gouverne les démarches les plus quotidiennes des vies les plus ordinaires. Devant toute famille, s'ouvrent, sous la lumière de la foi, les perspectives admirables, mises en valeur par saint Augustin. Tout foyer de vie conjugale et familiale est la préparation, et déjà le jaillissement d'une intimité d'amour qui s'épanouira dans l'éternité. En un sens vrai, les époux sont, comme on l'a dit, « compagnons d'éternité ». Leur amour, qui naît dans les étreintes charnelles et les services temporels, porte en lui, comme un fruit invisible, une intimité de personnes qui portera les marques de leurs vicissitudes temporelles, mais pour sa gloire, comme le Christ porte les marques de sa passion en son corps ressuscité.

De même l'amour des enfants et des parents. Il passera à travers toutes les épreuves, les séparations, par delà la mort même, pour reconstituer l'intimité totale du foyer, peut-être toujours désirée et

jamais réalisée ici-bas. Quelle joie pour toute union, pour toute famille, de se savoir appelée à cette rencontre d'éternité! L'amour est plus fort que la mort.

Mais cette éblouissante perspective de reconstitution de nos familles dans l'immortalité, loin de nous faire mépriser les modestes relations, les humbles gestes de la vie de chaque jour, nous invitent au contraire à en découvrir la grandeur et à en apprécier la valeur. L'articulation essentielle, que nous avons soulignée, entre tous les échanges de vie sociale et les liens de communauté, nous permet de dire que les moindres gestes de la vie familiale peuvent être porteurs d'une affection, que l'esprit immortalise et que la charité peut diviniser.

Qui plus est, cette vie familiale et conjugale non seulement est reliée au ciel qu'elle prépare, mais elle monte vers le ciel, animée d'une sorte de dynamisme interne, en vertu d'un processus vital, qui la prépare progressivement aux intimités d'au delà. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre, dans une spiritualité vraiment chrétienne toutes les épreuves, les séparations, les souffrances incroyables qu'on rencontre en tant de foyers et qui restent souvent si obscures pour ceux-là mêmes qui les subissent. La vie conjugale et la vie familiale se nouent sans doute au niveau des rapports humains et trouvent une sorte d'équilibre et d'harmonie dans ces échanges terrestres, mais ce stade est appelé à être dépassé. Ce n'est jamais qu'un bonheur provisoire. On voudrait s'attacher à cette joie, en retenir les instants fuyants, mais la vie des foyers est entraînée par un élan mystérieux qui les arrache à ce bonheur paisible. Cet équilibre humain apparaît sans cesse menacé. La maladie, puis la mort, frappent l'un ou l'autre des conjoints; ceux qui se sont aimés au cours d'une longue vie ou qui ont noué en quelques jours une affection immensément profonde sont brutalement séparés. Les cœurs saignent, les liens vivants se déchirent. Et, si la mort sépare, la vie même, à sa manière, disperse. Les enfants, autrefois unis au même foyer, suivent chacun leur chemin; parfois l'un ou l'autre, prématurément disparu, laisse un vide qui souligne cruellement la caducité irrémédiable de la rencontre familiale. Il semble que tout cela marque une retombée et comme un échec de l'union conjugale et de la vie de famille. Mais ce n'est pas un échec, c'est un mystère. La vie conjugale même et la famille sont engagées dans le mystère chrétien, elles en suivent le rythme interne : mourir pour vivre. Cette rupture progressive et fatale des rencontres humaines n'est que l'ouverture d'une enveloppe, la déchirure d'un voile, pour amener à la lumière le fruit béni de la vie de famille : l'intimité éternelle des personnes dans le Christ Jésus. Les séparations, la mort, le veuvage ne sont qu'un passage douloureux vers la vraie vie : une naissance. Les époux et la famille entière entrent, membre par membre, dans la lumière du royaume, où leurs liens doivent être transplantés, pour s'épanouir sous le soleil de Dieu. Chaque famille porte en elle le mystère propre de sa naissance à l'éternité.

Ces perspectives nous permettent de retrouver et de situer certaines intuitions des Pères, en ce qui concerne la valeur relative de l'union des corps, dans l'intimité des époux, et l'opportunité de certains renoncements. Il est important de redresser ici certaines manières de voir récentes, dont nous avons dit les attaches doctrinales, et qui feraient de l'union charnelle le sommet de la vie conjugale et le dernier mot de l'intimité entre époux. Sans vouloir aucunement mépriser les gestes les plus humains de l'amour, sans chercher à insister sur ce qui peut se glisser de désordre et de péché dans les réalités charnelles, il faut admettre que le don des corps, s'il exprime et réalise l'amour, n'en est pas le dernier mot : il signifie et prépare, dans le périssable, l'impérissable communion des âmes. L'amour conjugal, qui est devenu, par le sacrement, amour divin, doit subir à sa manière l'épreuve des purifications, pour parvenir en ses dernières demeures, qui l'acclimatent aux mœurs du ciel. Il y a comme un rythme de maturation dans l'union conjugale, comme dans la vie spirituelle. Il importe de respecter ce rythme, qui a son allure propre pour chaque union, et dont il ne faut ni anticiper les étapes, ni refuser le progrès (54).

Pour finir, à travers ses réalisations multiformes, nous pouvons voir l'amour conjugal se développer, pour ainsi dire par une loi de vie intime, à la rencontre de son divin exemplaire. Il est, dans sa réalité la plus profonde et dans ses gestes les plus humains, l'image du Christ et de l'Eglise. Pour nous, dont la connaissance part toujours du sensible, il nous donne de cette réalité invisible de la grâce, c'est-à-dire du don de Dieu à l'humanité et du consentement de l'homme à ce don, une image magnifique et touchante. Mais, au terme de son développement, l'image ici rejoint la réalité. Par la grâce du sacrement, l'époux est devenu le représentant de Dieu auprès de sa femme, son choix et son don lui confèrent la grâce, tandis que la femme, par le consentement même qu'elle fait au don de l'homme, accepte ensemble le don divin. Par delà tous les échanges humains et en eux se noue ainsi le mystère même de la grâce : le don de Dieu à l'humanité dans le Christ époux, le consentement de l'humanité épouse. Et tandis que tous les échanges charnels disparaîtront avec leur support terrestre, le consentement porteur de la grâce divine s'éternisera dans le don réciproque en Dieu. Le mariage, en se dépassant lui-même, aura atteint son terme définitif, en rejoignant son principe. L'homme et la femme pourront tenir enfin par la grâce, en se rejoignant en Dieu, l'extraordinaire promesse qu'ils se sont faite, de se donner le bonheur.

Grand Séminaire de Reims
mars-avril 1947.

Louis LOCHET.

(54) Cfr la mise au point de Dom Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, Paris, Edit. du Cerf, 1948, p. 70, 78.

UNE MORALE D'AUJOURD'HUI

Un des traits, et peut-être le plus fondamental, qui différencie les conceptions actuelles de la vie morale des conceptions antérieures, c'est l'idée même qu'elles se font de l'homme. Jusqu'ici les philosophes avaient toujours vu dans l'homme un être ayant nécessairement, comme tous les autres êtres, ce qui le fait lui-même, une nature, une essence, qui le constitue comme homme. Pour beaucoup de philosophes actuels, et spécialement pour les tenants de l'existentialisme en général, l'homme est un être qui ne possède pas naturellement ce qui le fait lui-même comme homme, ce qui le constitue vraiment et proprement un homme, en un mot son essence d'homme. Ce qui caractérise en effet l'homme selon ces philosophes, et le distingue des êtres qui ne sont que des « choses », c'est qu'il n'est pas naturellement « tout fait », tout déterminé comme homme, qu'il doit se faire lui-même en tant qu'homme : l'homme est un être qui doit se donner librement à lui-même ce qui le constitue comme homme, ce qui le fait vraiment homme. Ce qui le fait tel, ce n'est donc pas ce qu'il est naturellement, ce qu'il a de commun avec tous les autres hommes, mais au contraire ce qui le distingue d'eux. C'est pourquoi précisément tous les hommes, en tant qu'ils sont des hommes, sont nécessairement différents en tant qu'hommes; ou, s'ils ne le sont pas, c'est qu'ils n'ont pas atteint leurs dimensions d'hommes, leur essence d'hommes; ils sont restés en puissance à être des hommes, ils sont plus des choses que des hommes : car ce qui caractérise la chose, c'est qu'elle est naturellement et nécessairement ce qu'elle est, ce qui la fait elle-même, et qu'elle n'a pas à l'acquérir. Telle est, pourrait-on dire, l'intuition de base de la philosophie actuelle concernant l'homme.

On comprend dès lors que pour une telle philosophie l'essence de l'homme, ce qui fait que l'homme est lui-même, n'a rien d'absolu. Il n'y a donc pas un ordre humain objectif absolu, c'est-à-dire déterminé en soi, comme il y a un ordre objectif des choses, que la science peut découvrir. Et dès lors il n'y a pas non plus d'ordre moral objectif, fondé sur une nature humaine absolue, et déterminé comme elle d'une manière absolue, et dont une loi morale absolue et universelle serait l'expression. La loi de l'homme ne peut être que la fidélité de l'homme à lui-même, à cette manière personnelle d'être lui-même qu'il doit se donner librement.

C'est dans cet esprit qu'est conçu le récent « Traité de l'existence morale » de M. G. Gusdorf que nous voudrions analyser dans cet article, et qui nous semble particulièrement représentatif de la manière dont beaucoup de philosophes d'aujourd'hui conçoivent la vie

morale. L'auteur a su présenter sa position d'une façon très nuancée qui n'a rien du radicalisme et des outrances tapageuses de certains extrémistes (1).

Une des caractéristiques du temps présent, selon M. G., c'est le trouble profond, pour ne pas dire le désarroi, qui règne dans les esprits, en particulier au sujet de la vie morale. Quand on voit où en arrivent certains théoriciens de la morale, on se demande ce qui subsiste encore pour eux des positions traditionnelles qu'on aurait crues les plus solidement établies. Ce désarroi des esprits, qui ne fait que traduire le désarroi général, l'état chaotique du monde moderne, M. G. le constate en ces termes au début de son ouvrage : « L'homme moderne, écrit-il, n'a plus d'évidences pour asseoir sa pensée, plus de certitudes immédiates installées autour de lui comme des horizons familiers. Toutes les valeurs spirituelles oscillent comme les valeurs de bourse. En fait, nous n'avons plus aujourd'hui le même sens qu'autrefois et le même respect de la vie humaine, de la liberté, de la propriété. Nous sommes là-dessus complices de tout ce qui s'accomplit autour de nous. Chaque manquement nous compromet un peu et nous persuade. L'esprit de l'homme se fait pareil à ce monde qui a perdu ses dimensions, qui n'a plus de dimensions. On en a trop vu, à la fin. Quand rien n'atteste plus de vérités permanentes, comment croire à une vérité éternelle ? Il n'y a plus de vérités éternelles. Chacun se débat comme il peut, au jour le jour, s'efforçant de ressaisir, s'il le peut, la vérité du jour. Celui qui a vécu la guerre, les bombardements, l'occupation, les camps de déportés, celui qui voit mourir les civilisations, celui-là doit renoncer à toute certitude, à tout ordre humain qui vaudrait indépendamment du temps. Et le marxisme exprime bien la pensée normale de notre époque avec sa conception d'une vérité en évolution, en devenir et toujours renouvelable. Une vérité liquide et plastique, une vérité de caoutchouc, sans cesse sujette à caution. Celle d'aujourd'hui ne vaudra plus demain... » (p. 18).

La raison d'une telle situation, M. G. la voit surtout dans les changements profonds qu'ont amenés dans la vie de l'homme d'aujourd'hui les prodigieuses découvertes réalisées par les sciences modernes : chimiques, physiques, biologiques, anthropologiques, historiques, etc. Autrefois la plupart des hommes vivaient, de leur naissance à leur mort, dans un milieu presque fermé, dont la stabilité était assurée par des cadres traditionnels bien établis et indiscutés, qui leur permettaient de vivre leur vie sans heurts ni imprévus, et où chacun trouvait, en même temps que sa subsistance corporelle, le fonds d'idées et de croyances dont s'alimentait son esprit. Maintenant, grâce

(1) G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*. Paris, Colin, 1949, 23 × 14 cm., 416 p. Prix : 700 frs franç.

aux progrès de la technique et du machinisme, la conscience de l'homme s'est dilatée, aussi bien dans l'espace que dans le temps, aux dimensions mêmes de l'univers; et ainsi les pulsations de celui-ci, ses crises, ses désordres, ses inquiétudes, retentissent en chacun d'une manière plus ou moins profonde. Comment l'état chaotique du monde humain d'aujourd'hui n'engendrerait-il pas dans la situation de l'homme et de ses pensées un chaos identique ?

Dès lors, conclut M. G., si la préoccupation morale apparaît toujours comme le fait d'un individu engagé dans une situation donnée et qui doit y faire face, s'y exprimer par l'attitude concrète qu'il prend vis-à-vis d'elle et dans laquelle il s'engage tout entier, comment le problème moral, qui se pose nécessairement à tout homme, ne se présenterait-il pas à l'homme actuel d'une manière toute différente de celle selon laquelle il apparaissait à l'homme d'autrefois ? Il faut à l'homme moderne une morale adaptée à son état présent, à sa situation dans le monde d'aujourd'hui, qui puisse lui rendre la foi dans sa destinée et l'empêcher de s'abandonner au désespoir, ou de se contenter d'une vie à court terme, au jour le jour, qu'il s'efforce de remplir de jouissances immédiates.

Deux attitudes morales, dit M. G., semblent trouver crédit auprès de l'homme moderne soucieux de tirer au clair sa situation dans le monde pour y insérer son action et s'y justifier son existence. D'abord *l'attitude existentialiste,* qui accepte comme normal cet état chaotique et absurde de la réalité existante, dans laquelle l'homme se trouve jeté et abandonné sans l'avoir voulu. En s'y engageant par son action, l'homme ne peut qu'aboutir à l'échec et s'y perdre en sombrant dans l'absurde. La seule possibilité qui lui est laissée de sauvegarder sa valeur d'homme dans ses engagements, c'est de ne se livrer jamais complètement dans ceux-ci, de s'y prêter seulement en s'y gardant toujours libre, et ainsi de n'être dépendant que de lui-même. Attitude de pessimisme, fondée sur le sentiment de la vanité de l'effort humain, succédant à l'optimisme des époques de facilité tranquille; tentative de raidissement dans un désespoir lucide, qui ne manque peut-être pas de grandeur, dit M. G., mais à laquelle, malgré tout, l'homme aura toujours peine à se résigner, tant subsiste tenace au fond de lui-même l'espoir d'un ordre humain de justice qui mettrait fin au chaos dans lequel il se trouve plongé.

C'est un tel idéal qu'offre à l'homme *le communisme,* et c'est précisément ce qui explique sa puissance de séduction, non seulement sur les masses, mais aussi sur beaucoup d'esprits avertis, qui se refusent à désespérer de l'homme. Un idéal de fraternité et de justice, d'où serait banni l'antagonisme entre les possédants et les dépourvus, les profiteurs du désordre humain et les prolétaires ses victimes; l'idéal d'un monde humain où chacun serait pour tous et tous pour chacun. Mais à cet idéal l'homme ne peut accéder qu'au prix de sa liberté :

car ce n'est plus lui qui compte dans la société communiste, mais le tout dont il fait partie; sa personnalité doit se sacrifier, s'effacer, se subordonner tout entière à ce tout impersonnel.

« L'homme existentialiste, dit M. G., et l'homme communiste semblent ainsi figurer deux représentations tout à fait opposées de l'homme moderne... Les deux aspects sont pourtant complémentaires, tous deux vrais en même temps... Et leur opposition traduit le paradoxe caractéristique de notre temps, vainqueur de l'univers et vaincu par sa conquête... Aucun homme de ce temps ne peut vraiment échapper au désespoir lucide, à l'angoisse de l'existentialisme, mais chacun doit aussi sentir vibrer en soi la réclamation d'un avenir humain, l'espérance communiste. Etre un homme d'aujourd'hui, c'est porter en soi, autant qu'on le peut, ce monde et sa peine. Nous n'avons pas à choisir, pour nous y réfugier, un autre univers que celui-là. Nous n'avons pas le droit de nous exiler dans ce domaine inaccessible et trop facile que nous ouvre une philosophie désincarnée. C'est sur la terre des hommes qu'il nous faut vivre. Dans le monde des vivants, l'homme du XX^e^ siècle doit prendre conscience de lui-même et de sa mission, qui est d'assumer d'ensemble la condition faite à l'homme par la civilisation moderne » (p. 23-24).

Tel est, selon M. G., l'idéal que doit proposer à l'homme d'aujourd'hui une conception de la vie morale adéquatement adaptée au besoin humain de l'heure présente.

Comment doit s'édifier, selon M. G., cette conception morale ? La morale d'aujourd'hui, répond-il, ne peut être conçue sur le type des morales traditionnelles, c'est-à-dire des morales rationnelles, métaphysiques, car toutes sont essentiellement des morales intemporelles, des morales statiques, universelles. « Les sages de toujours, et les plus grands parmi les philosophes, ne concevaient pas que les prescriptions morales pussent être soumises à la clause restrictive du temps. Sans doute, certains usages pouvaient, dans la pratique, varier d'une époque ou d'un pays à l'autre. Mais l'affirmation morale dans son essence ne se trouvait pas affectée par cette relativité tout extérieure des mœurs et des coutumes... Les grandes morales classiques, celle de Platon, celle d'Aristote ou celle de Kant, se proposent à nous comme des morales de l'éternité, beaucoup plutôt que du temps... L'homme y apparaît dépris des circonstances, désincarné, réduit à une sorte de schéma abstrait qui peut alors se plier à une commune mesure impersonnelle. Le rationalisme prétend ainsi déduire à partir d'un certain concept *a priori* de la nature humaine le portrait en droit de l'activité bonne » (p. 24).

Ainsi, selon M. G., les morales traditionnelles n'envisagent l'homme et ses actions que dans l'abstrait, dégagé de toute situation réelle et concrète, soit individuelle soit sociale. Il existe pour elles une es-

sence universelle de l'homme qui se retrouve nécessairement en tout homme existant, dans tous les hommes de tous les temps et de tous les pays, et dont on peut déduire des devoirs absolus s'imposant à toutes les conduites. De plus elles dispersent les conduites humaines en actions particulières, qu'elles dépouillent de leurs caractères individuels et qu'elles rangent ensuite selon des cadres généraux, pour les juger d'après des critères objectifs et impersonnels, indépendamment de tout sujet concret et des conditions réelles, soit intérieures soit extérieures, de celui-ci, comme si chaque sujet et chaque situation de ce sujet n'étaient pas nécessairement uniques, et comme si la signification vraie de chaque acte humain et sa valeur morale n'étaient pas essentiellement dépendantes de ses conditions concrètes. Les morales traditionnelles aboutissent ainsi à déterminer des préceptes impersonnels, universellement valables pour tous les hommes. « Le moraliste traditionnel, écrit M. G., croyait les situations superposables, réductibles à une commune mesure. Il tranchait dans l'abstrait tel ou tel cas de conscience, dégagé de son contexte et transformé en un problème que la pensée rationnelle était censée pouvoir mettre en équation afin de le ramener à l'unité des règles générales. Une sorte de standardisation des situations caractérisait la morale appliquée, qui impersonnalisait les circonstances afin d'assurer l'extension et le triomphe de la morale pure » (p. 40-41). Ces morales en arrivaient ainsi à déposséder l'homme de cet apanage irréductible qui le fait le maître de sa destinée ; elles le dégageaient de « cette nécessité de prendre parti, de choisir dans des conditions toujours imparfaitement définies, de hasarder le présent et l'avenir, qui définit la plus haute liberté dont l'homme soit capable. Non point l'autonomie d'une raison triomphante, maîtresse de soi comme de l'univers, mais la liberté d'une existence militante et souffrante, en proie à soi-même et au monde, qui s'efforce d'accomplir du mieux qu'elle peut l'œuvre de sa vie » (p. 41). « L'initiative morale de la personne se bornerait, selon les doctrines abstraites, à un geste initial de renoncement à soi-même et de conversion à un ordre, désormais habilité à résoudre, selon sa norme universelle, toutes les difficultés susceptibles d'intervenir dans une existence... Grâce à cette abdication initiale, le sujet bénéficie d'ailleurs de la sécurité procurée par la référence constante à cet ordre transcendant qui garantit désormais sa conduite et sa pensée. La difficulté se trouve résolue une fois pour toutes. Il n'y a plus à s'en préoccuper. Ainsi se perd la vigilance morale, le sens de l'actualité des questions concrètes posées par l'existence » (p. 39). On comprend que la tentation soit grande pour l'homme de renoncer à cette liberté difficile : « C'est une tâche pénible pour l'homme, dit encore M. G., que d'assumer ainsi sa propre liberté exposée à tous les risques de l'existence. Et la tentation se manifeste sous bien des formes de l'aliéner une fois pour toutes en acceptant les normes d'une méta-

physique, le credo d'une religion, la discipline d'un parti. Plus besoin d'inventer, de se créer soi-même; il suffira désormais d'obéir, — comme une chose, *perinde ac cadaver*. Une pareille démarche, dans la mesure où elle est suppression de l'intériorité, constitue un reniement de soi en même temps qu'une suppression de la morale. Les moralistes ont pourtant bien souvent facilité ce reniement. Ils voyaient un triomphe de la morale dans ce qui était bien plutôt son suicide. Impérialisme de la règle, de la loi. Devoirs envers soi-même, envers autrui, envers la société, envers Dieu... Il est clair pourtant que la morale ne se confond pas avec un code juridique. Le code définit les conditions d'existence d'une société donnée... Règles précises, universelles, — avec sanctions à l'appui... Mais aussi bien ne valent-elles que du dehors... Tout n'est pas résolu par un code, en dépit de la sécurité apparente qu'il procure. Et peut-être que rien n'est résolu. En deçà de la conformité aux lois, le problème moral reste entier » (p. 41-42).

Tel est, selon M. G., le sens général des morales traditionnelles : elles subordonnent le sujet à un ordre objectif impersonnel, qui s'impose à lui du dehors, et qu'il ne peut qu'accepter sans le juger s'il veut que son action soit moralement bonne.

Tout autre est la conception de la vie morale que propose M. G. Elle ne se fonde pas sur une idée abstraite de l'homme dégagée de toute circonstance particulière, mais sur la condition réelle de l'homme dans le monde humain existant, où il se trouve situé : « La préoccupation morale, dit-il, apparaît toujours comme le fait d'un individu engagé dans une situation donnée » (p. 8). L'homme, selon M. G., est un être qui doit s'exprimer dans le monde, s'y faire être suivant ce qu'il veut être, s'y accomplir librement comme personne humaine singulière; mais cet accomplissement est toujours fonction de la situation concrète de chacun dans une situation déterminée du monde. Chaque homme a nécessairement un passé, une hérédité, qui conditionnent son état actuel, ses dispositions, ses tendances, et à partir duquel il fixera sa détermination présente en vue de l'avenir qu'il a choisi : chacune de ses déterminations intervient donc comme un moment dans la continuité de son histoire, et ne peut être comprise que replacée dans celle-ci. Il est aussi inséré dans un milieu social et cosmique, qui lui aussi a son histoire, qui exerce lui aussi sur le sujet la pression de son passé et l'appel de son avenir, et définit pour lui les possibilités objectives entre lesquelles il lui faut choisir.

C'est dans un tel milieu, rigoureusement défini, que tout homme est nécessairement situé, pour s'y exprimer, en fonction de cette situation, selon les valeurs par lesquelles il veut réaliser son accomplissement personnel. Ces valeurs ne sont pas des valeurs objectives, qui existeraient toutes déterminées en dehors de lui et qu'il pourrait s'approprier par des manières d'agir déterminées à l'avance, aux-

quelles il n'aurait qu'à se conformer. Elles correspondent en lui aux désirs, aux aspirations spontanées de sa nature concrète, selon lesquelles il peut se déterminer et se faire être, et qui doivent s'incarner dans des objets d'action, dans des formes de conduite déterminées, pour pouvoir s'actuer dans l'ordre réel, mais qui ne s'identifient cependant pas à ces objets. Les valeurs sont donc immanentes aux conduites qui les expriment et dont elles sont les principes moteurs. Ce sont elles aussi qui donnent à ces conduites leur signification humaine. Mais elles sont aussi transcendantes à ces conduites, qui ne les traduisent qu'en fonction de la situation concrète du sujet. C'est pourquoi aucune forme de conduite ne peut prétendre les exprimer entièrement ou valoir comme leur expression légitime et adéquate pour toutes les situations; car ces expressions concrètes des valeurs seront toujours relatives à des situations particulières du sujet, et varieront donc selon l'indéfinie variété de ces situations, qui ne seront jamais identiquement pareilles. Ces expressions des valeurs, la raison ne pourra donc pas les déterminer à l'avance, mais chaque homme devra les créer, les inventer pour chacune des situations dans lesquelles il se trouve placé.

Il n'y a donc pas, conclut M. G., un ordre en soi des valeurs; celles-ci ne peuvent se définir qu'à partir du sujet concret, de l'individu en situation : les valeurs sont essentiellement personnelles. Il ne s'agit pas ici cependant d'un individualisme radical qui se traduirait par un pluralisme purement subjectiviste des valeurs : un tel subjectivisme n'aboutirait à rien moins qu'à la négation de toute morale, car il irait à justifier toutes les poussées instinctives du sujet. Mais si la morale a pour tâche de comprendre et de décrire les formes diverses des expressions du sujet dans le monde, « elle tend aussi à juger cette diversité, dit M. G. Elle qualifiera ou disqualifiera telle ou telle attitude. Elle blâmera ou elle prescrira ». A défaut d'un ordre objectif des valeurs, quel sera donc le fondement d'une telle discrimination des conduites humaines ? Ce fondement, M. G. le trouve dans *une communauté de structure des natures humaines individuelles,* que révèle, à travers les diversités qui les individualisent, une analogie essentielle entre les sentiments, les désirs, les aspirations des hommes, et qui seule permet leur compréhension réciproque et leur entente possible. Les différentiations qu'elles impliquent supposent donc une unité humaine primitive. « C'est dans ce sens qu'il faut chercher l'objectivité des valeurs, dit M. G., non comme un point d'arrivée pour la spéculation, mais comme un point de départ pour l'existence concrète » (p. 93) (2). Ce point de départ, ajoute M. G., « manifeste

(2) « L'erreur commune, la pierre d'achoppement des doctrines de la valeur, dit M. G., paraît donc se trouver dans le fait qu'au lieu de chercher à ressaisir les valeurs dans leurs principes elles s'efforcent de les définir dans leurs applications. La valeur se confond avec son inscription dans le monde, avec

une vocation commune de l'humanité dans l'homme ». Dans chaque homme, « l'objectivité, l'universalité, doivent se trouver là en germe, en deçà des développements ultérieurs de l'expérience » individuelle ou sociale. La nature humaine, selon sa structure essentielle que chaque homme porte en lui, individuée selon une originalité singulière qu'il doit réaliser par son expression dans le monde, est orientée et aspire en chaque homme vers la totalité des valeurs humaines, qui est l'idéal dernier vers lequel tend obscurément l'ensemble des hommes. Il y a donc, correspondant à la totalité des aspirations humaines, un monde des valeurs humaines ayant son unité dans l'unité de la structure humaine commune, mais dont les expressions seront indéfiniment multiples et diverses, comme les individus humains par qui elles doivent être réalisées. Chaque homme est appelé à en exprimer certains aspects, qui sont ses valeurs personnelles, dont il porte en lui, dans sa constitution psycho-biologique, le germe et l'aspiration confuse, et dont il doit découvrir et inventer les expressions concrètes dans chacune des situations dans lesquelles il se trouve placé, pour exprimer par elles sa présence au monde. Il y a donc pour chaque homme un horizon des valeurs, lié à sa condition particulière dans le monde, et dont la réalisation progressive l'acheminera vers une plénitude d'être représentant pour lui l'explicitation complète de ses aspirations et son accomplissement total, en un mot : *son souverain bien*. Celui-ci variera donc d'un homme à l'autre, et, selon son aspect historique, avec les moments successifs de l'évolution de l'humanité. Aucune vie personnelle en effet ne peut exprimer en elle la totalité des valeurs humaines, mais chaque homme est appelé à s'affirmer dans le monde suivant celles qui correspondent à sa vocation singulière dans l'ensemble des hommes. Ainsi la communauté humaine totale tend à réaliser progressivement la totalité des valeurs humaines qui se découvrent peu à peu à elle dans ses membres.

Il y a donc pour chaque homme un horizon « eschatologique » de

---

le sillage matériel des objets et des situations dans lesquels elle s'est incarnée. Les diversifications introduites par l'histoire, personnelle ou sociale, les vicissitudes de la prise de conscience réagissent alors sur la définition des valeurs. Celles-ci paraissent réalisées en choses, morcelées et déformées. Elles se constituent en une réalité indépendante de l'aspiration qui leur a donné naissance.

» Cette solidité et cette objectivité matérielles dont on voudrait doter la valeur, en la fixant en quelque sorte à la fin de sa course, faussent le sens même de la réalité spirituelle. On voudrait prendre l'existence au mot, à l'objet, pour déterminer ainsi la pensée. De là, par exemple, les classifications abstraites, qui objectivent des concepts, et distinguent des valeurs du Vrai, du Beau, du Bien, avec des domaines correspondants. Il semble ici que l'on soit parti de la considération des produits de l'activité humaine dans ses activités spécialisées : œuvres d'art, bonnes actions, recherches des savants et des philosophes. Du coup, les valeurs en question se trouvent isolées les unes des autres, — et elles exigent, par un choc en retour, un découpage de l'expérience en secteurs spécialisés, alors que les conduites concrètes témoignent plutôt d'une unité d'inspiration, et d'une indivision toujours entre les divers ordres de réalité » (p. 93-94).

ses valeurs personnelles, qu'il pressent obscurément, et qui, sans être explicité réflexivement, est cependant le principe d'orientation de son activité totale. Et cet horizon de ses valeurs personnelles s'intègre pour chaque homme, d'une manière subconsciente au moins, dans l'horizon plus vaste de la totalité des valeurs, vers lequel tend l'humanité dans son ensemble à travers les tâtonnements de son évolution historique, comme vers l'idéal dans lequel chaque homme et l'humanité tout entière réaliseront leur épanouissement parfait dans l'unité et l'harmonie de chaque homme avec lui-même et avec la totalité des autres hommes.

C'est la réalisation progressive de cette unité et de cette harmonie que la morale doit assurer en chaque homme et dans l'ensemble des hommes. « La morale, dit M. G., se définit comme une certaine manière de considérer l'effort d'expression de l'homme dans le monde. Désir d'un ordre, d'une cohérence, d'une intelligibilité intrinsèque du comportement humain. Dès que l'homme a été capable de dominer les nécessités de l'expérience immédiate et de la recomposer en pensée, il a formé le vœu d'une harmonie générale de sa conduite, d'un accord avec soi-même et avec les autres, avec l'ordre social, et aussi avec la réalité globale et indéterminable de l'univers confusément sentie sous les espèces de la catégorie du sacré... La morale concrète ne se contente donc pas d'un ensemble de prescriptions de détail... elle consiste d'abord dans cette exigence d'une finalité d'ensemble... L'existence morale se présente comme une manière très générale pour la personne d'assumer soi-même et l'univers » (p. 47).

C'est dans cette expérience fondamentale et originaire d'une totalité des valeurs humaines individuelles et sociales à réaliser que la morale trouve le critère des jugements qu'elle porte sur les actions et sur les conduites, pour les justifier ou les condamner. C'est d'elle aussi que la conscience morale, le sentiment du devoir, tirent leur sens et leur urgence. Le rôle de la morale ne sera donc pas, selon M. G., de déterminer à l'avance et dans l'abstrait des actions à faire ou à éviter, d'imposer à tous les hommes des préceptes qui ne peuvent avoir qu'une valeur relative; mais d'aider l'homme à s'accomplir selon sa vocation singulière dans la situation temporelle et spatiale, individuelle et sociale, qui est la sienne, en lui révélant les conditions essentielles que cet accomplissement requiert pour être authentique. « Le moraliste, écrit M. G., peut aider les hommes à prendre conscience des conditions concrètes de leur existence, éclairer leur horizon. Il fournira des moyens d'élucider les situations fondamentales dans lesquelles les hommes se trouvent engagés. Il définira certaines constantes de l'expérience et certains styles de vie. Bref, il n'imposera pas une solution dont les éléments, dans telle ou telle destinée particulière, lui échappent toujours. Mais il donnera des matériaux en vue de cette solution. Grâce à lui, le sujet pourra faire son choix en meilleure

connaissance de cause, — un choix qui, néanmoins, lui appartiendra en propre, et sera d'autant plus sien qu'il sera plus éclairé (p. 42-43)... Une morale authentique ne peut imposer à l'homme en quête de lui-même des consignes extérieures, une forme abstraite d'aliénation. Elle doit... l'aider, autant qu'il est possible, sur le chemin de sa paix, par delà les luttes inévitables. Le monde de l'expérience apparaît alors comme le champ de l'affirmation personnelle, épreuve et preuve, pour soi-même et pour autrui, de ce que chacun vaut... Elle le conduit jusque la plénitude de son affirmation, jusqu'à l'accomplissement dernier... Elle signale les perspectives montantes de la création de soi; elle accuse les perspectives descendantes, les infidélités qui consacrent la perdition pour l'homme arrêté sur la voie de son salut. Mais elle n'intervient jamais comme le témoin étranger d'une orthodoxie jalouse de substituer à la vocation personnelle une identité factice. La réussite n'est pas dans l'aliénation. Elle se trouve dans l'équilibre de soi à soi, — non pas d'une manière définitive, ce qui serait une autre forme d'aliénation, mais d'une manière provisoire et toujours menacée. L'existence morale demeure à jamais militante » (p. 107).

Tel nous paraît être le sens général de la conception morale proposée par M. G.

Pour s'édifier, une telle morale demande donc que soient définies les structures maîtresses de l'existence morale : c'est l'objet de la première partie de l'ouvrage de M. G., qui traite successivement des valeurs comme principes de l'activité morale, du sens de l'autorité dans la vie morale, et des styles de vie morale.

Les valeurs, nous l'avons dit déjà, sont les modes selon lesquels l'individu humain s'affirme dans le monde selon ce qu'il veut être et suivant ce qu'il veut que le monde soit. Elles ont leur origine première, d'après M. G., dans la nature organique de l'homme, dans cette assise biologique qui est le fondement dernier de son individualité et dont naissent ses pulsions instinctives. Aussi s'expriment-elles d'abord dans la vie personnelle sous forme de poussées irraisonnées. Mais pour acquérir aux yeux de la conscience la dignité de valeurs humaines, elles doivent être assumées par la pensée, qui les conceptualise et leur donne une justification rationnelle. Ces deux aspects sont indissolublement liés dans l'expérience humaine des valeurs, et on ne peut, sans fausser cette expérience, chercher à réduire l'un à l'autre ces deux aspects : les valeurs humaines ne sont jamais ni purement sensibles ni purement spirituelles. Ainsi comprises, elles correspondent à l'unité de la structure essentielle de l'homme, qui est à la fois corps et esprit et assurent par leur nature même l'expression de l'homme dans le monde selon cette unité singulière qui est celle de la personne. Les valeurs humaines sont donc essentiellement per-

sonnelles et leur conceptualisation ne les traduit jamais entièrement.

De par leur nature, les valeurs sont aussi les intermédiaires de liaison entre la personne et le monde. Ce monde dans lequel l'homme doit s'exprimer suivant ses valeurs personnelles n'est pas pour lui une réalité qui lui serait extérieure : l'expérience le lui révèle comme le prolongement naturel de sa personne ; et celle-ci revêt, de ce chef, un aspect social et cosmique immanent au développement de son activité. Ainsi, par sa présence au monde, l'homme prend conscience de son moi social qui le lie aux autres hommes, et de son moi cosmique qui le rattache à l'ensemble de l'univers humain. Et ce qu'il assume dans son activité, ce n'est pas seulement son moi personnel, mais aussi les autres hommes et l'univers tout entier.

Le moi social procède de ce fait que l'homme s'affirme nécessairement dans un monde socialisé, défini par des collectivités humaines ayant leurs valeurs propres, leurs normes morales et sociales, qui exercent sur lui leur pression. Cette pression, l'homme devra nécessairement en tenir compte dans l'expression de ses valeurs personnelles : elle lui affirme la nécessité pour lui de son accord avec autrui et son acceptation marque une étape nécessaire de son accomplissement personnel, en développant en lui les valeurs communautaires. Cette acceptation cependant ne peut pas aller jusqu'à un conformisme qui impliquerait un renoncement aux valeurs personnelles, ce qui équivaudrait à une abdication de toute vie morale authentique.

En s'encadrant dans un ordre social de valeurs, les valeurs personnelles s'agrandissent sans se perdre aux dimensions des valeurs sociales, dans lesquelles elles trouvent un tempérament qui garantit leur authenticité, et aussi un réconfort qui les protège contre l'instabilité naturelle de la volonté humaine. Ainsi harmonisées aux valeurs sociales, les valeurs personnelles apparaissent comme l'intermédiaire de liaison entre la personne et le monde des hommes, dont elles ont pour fonction de réaliser l'unité.

Par son insertion dans un milieu social qui s'impose à lui, l'homme prend donc conscience d'une loi, d'une *autorité*, qui se révèle à lui comme une condition de sa réalisation authentique suivant sa condition propre. Cette réalisation, cet accomplissement de lui-même, est donc à la fois « consentement et création, obéissance et liberté ».

Son engagement dans le monde manifeste aussi à l'homme son « moi cosmique », qui le fait solidaire et dépendant de la totalité du réel. L'affirmation de ses valeurs l'oblige à « prendre en charge la destinée de l'univers ». « La forme la plus riche du souverain bien personnel, dit M. G., se trouve dans cet effort pour consentir d'ensemble à la totalité de l'être... On peut ainsi définir le progrès de la conscience au sein d'une vie personnelle par le rassemblement en elle de toute la réalité cosmique et de toute l'humanité... Celui qui ne veut pas renoncer à sa dignité d'homme doit s'efforcer de réaliser, par un

approfondissement de la pensée et de l'action, le passage du chaos au cosmos, qui définit en fin de compte la tâche essentielle de l'homme » (p. 145).

Ayant ainsi déterminé les conditions générales de l'activité humaine, qui sont à la base de toute existence morale, M. G. en déduit ce qu'il appelle « *les styles de l'existence morale* », qui représentent les modes selon lesquels l'homme peut assumer sa présence au monde.

Les styles de vie, quoique personnels, peuvent cependant se répartir en trois catégories générales, en « trois types de sagesse », correspondant à trois usages du temps dans l'activité humaine. L'homme peut d'abord affronter le temps comme continuité homogène, et s'efforcer de le composer toujours de la même manière : sagesse de la régularité, de la loi, qui est négation du progrès : c'est le style propre du « sérieux ». Une seconde attitude prend le temps comme discontinu : c'est celle de l'homme qui s'abandonne à sa spontanéité de l'instant, qui se contente de vivre dans le présent, prenant la vie comme un jeu, à la façon des enfants : ce qui équivaut à un refus de la personnalité. Enfin un troisième type d'attitude rejette à la fois la servitude de la loi, la continuité du sérieux, et l'indéfini renouvellement des tentatives qui effacent l'unité personnelle. Le sérieux fige la vie personnelle, l'esthétisme la dissout. Il est une sagesse non plus du temps ou du moment, mais de l'éternité. Elle ne s'asservit pas au temps; elle s'en sert comme d'un instrument, comme d'un moyen de réalisation, la vérité se trouvant toujours par delà. Cette troisième attitude découvre dans la personne une réalité transtemporelle, qui se réalise dans le temps, mais ne s'absorbe pas en lui.

Telle est la vraie vie spirituelle, la vie morale authentique : « L'homme vraiment moral, écrit M. G., accepte la richesse du temps, le poids du passé, l'appel de l'avenir, la plénitude du présent. Mais il s'efforce de regrouper ces différentes perspectives, de parvenir jusqu'à une intelligibilité de soi à soi qui fonde sa présence au monde sur la plus fidèle explicitation de ses valeurs. La structure imposée au temps, c'est alors la structure même de la vie personnelle, non pas structure abstraite, définition logique ou rationnelle de la condition humaine en général, mais affirmation concrète d'un mouvement au sein d'une histoire et qui la justifie. Chaque destinée a son sens, plus ou moins pleinement compris, peut-être seulement pressenti. Ce sens inspire l'usage qu'elle fait du temps. Le temps du monde, des choses et des autres n'est pas nié. Mais il n'est pas accepté tel quel. Il est soumis lui-même à cette mesure personnelle qui l'oriente et le qualifie » (p. 187).

« Les trois styles de vie, que nous avons sommairement décrits, ajoute M. G., définissent trois usages que l'homme peut faire de sa vie. Chacun d'eux peut à son tour revêtir une multiplicité de formes.

A la limite, chaque existence a son style propre, dans la mesure où chaque destinée est unique. La morale réclame de l'homme qu'il donne un style à sa vie. C'est-à-dire qu'il considère sa vie dans son ensemble comme une tâche. L'homme doit se créer lui-même comme l'artiste crée son œuvre » (p. 193).

Telle est, brièvement résumée, la matière qui fait l'objet de la première partie de l'ouvrage de M. G.

« Mais l'homme doit affronter l'existence selon le détail des jours et des heures. » C'est pourquoi, dans une seconde partie, sont envisagés les engagements concrets de l'existence morale.

L'existence humaine, depuis son origine jusqu'à son terme dernier, apparaît comme essentiellement enracinée dans un milieu physique et social, dont elle se dégage peu à peu pour s'y affirmer personnellement, mais auquel elle reste nécessairement liée, et dans lequel elle doit sans cesse se replonger pour s'y alimenter et satisfaire les besoins de son corps et les aspirations de sa conscience. Ainsi la vie humaine est d'abord communautaire avant d'être personnelle.

Le fondement ontologique de la vie communautaire, dit M. G. à la suite de Scheler, est « une structure fondamentale de la connaissance humaine, principe *a priori* de constitution, selon lequel se rassemblent les données de la perception interne et externe » (p. 204-205). L'homme ne se saisit jamais *directement* comme individu isolé, soit du monde, soit des autres hommes. La structure même de la conscience humaine implique, préformée en elle, une anticipation du monde et des autres hommes, forme *a priori*, selon M. G., de la perception de tout objet et même du moi, qui ne sont atteints que dans une perspective d'ensemble qui est leur contexte nécessaire. Ainsi existe-t-il en toute conscience humaine une « certitude d'autrui antérieure à toute expérience, qui s'exprime dans l'appréhension directe de l'expérience, et selon laquelle se rassemblent les données de la perception interne et externe...Il y a un sens préexpérimental de l'unité humaine, qui s'applique aussi bien à nous-mêmes qu'à autrui » (p. 204-205). Ainsi s'affirment le « je » et le « tu », dans une association corrélative, ontologiquement et chronologiquement première, comme solidarité et communauté indivise, qui se traduit dans l'ordre de l'affectivité sous la forme de la sympathie et de l'amour. La sympathie ou l'amour constitue ainsi le principe essentiel de l'existence en commun; elle est comme « le milieu » où les individus se rencontrent pour dépouiller leurs distances, ce qui les sépare, les oppose, et s'unir dans une communauté d'aspirations selon laquelle chacun veut le bien des autres comme le sien propre. La vie communautaire assure ainsi dans l'homme la prépondérance d'un désintéressement qui correspond à une spiritualisation de sa vie.

Cette exigence communautaire de l'existence humaine, fondée sur

la structure même de l'homme, se concrète naturellement en formes particulières, dans lesquelles chaque individu se trouve déjà plus ou moins engagé dès sa naissance : « Chaque individu appartient d'ordinaire à une famille, à une nation, à un Etat, souvent à une classe sociale et à une Eglise, avant que le développement de ses facultés intellectuelles lui permette de comprendre le sens de ces appartenances » (p. 239). M. G. examine le sens de cet engagement, et sa fonction dans l'existence morale de l'individu : « La communauté, dit-il, n'a de signification morale que dans la mesure où elle exprime des valeurs », elle ne se justifie qu'au service des valeurs humaines et non pour elle-même; elle doit aider à la pleine expression de l'homme suivant sa dimension communautaire, sa communion avec les autres hommes selon ses valeurs personnelles, et non y faire obstacle en dépersonnalisant l'individu. Ainsi l'affirmation de soi demeure la raison d'être et comme la limite de l'engagement communautaire. La personne doit, au bout du compte, faire sa trouée à travers les groupes, les sociétés, auxquels elle participe. Elle ne peut s'y absorber tout à fait et comme s'y dissoudre sous peine de reniement. Elle ne doit s'y perdre que pour s'y retrouver » (p. 291).

Quelles sont les conditions générales d'authenticité de cette affirmation de soi à la fois personnelle et communautaire ? M. G. en indique deux principales : *la fidélité,* à soi-même, à ses valeurs personnelles, une fidélité souple, se maintenant sans se trahir à travers ses engagements dans le monde; et *la pureté,* qui consiste pour l'homme à se vouloir selon l'unité de sa nature à la fois corps et esprit, sans permettre aux exigences biologiques de prédominer dans leur nudité et de faire obstacle à leur sublimation et à l'émergence des valeurs supérieures.

Ayant mis en lumière, à partir de l'expérience vécue, les implications des diverses attitudes que l'homme peut prendre en fait, dans le détail de son activité, à l'égard de l'existence d'autrui et des diverses communautés dont il est appelé à faire partie, et à l'égard de sa propre existence, M. G. examine « comment l'affirmation de soi ainsi réalisée signifie pour la personne le succès ou l'échec de sa vie, l'accomplissement de soi dans la fidélité aux valeurs essentielles, ou l'insatisfaction et la faillite, sanction de l'infidélité morale et du reniement de soi » (p. 198). Il est ainsi amené à déterminer la signification du bien et du mal, notions fondamentales de la morale. Le bien et le mal ne sont pas des objets, ils ne qualifient pas d'abord des actes isolés, mais l'orientation générale de toute la vie individuelle, suivant qu'elle se réalise en conformité avec les exigences essentielles de l'existence morale ou les contredit. La possibilité du mal moral, dit M. G., est essentielle à toute vie morale : « S'il n'y avait qu'un seul mode d'emploi de la réalité, bon ou mauvais, la conduite, qui s'y

conformerait par nécessité, perdrait du même coup sa qualité morale. Autrement dit, le bien n'a de sens et de valeur que grâce au choix possible du mal, et réciproquement. On voit donc que le mal est lié à l'exercice de la liberté humaine » (p. 331).

L'ennui, selon M. G., non pas l'ennui superficiel, contre-partie de l'occupation, mais l'ennui profond, « métaphysique », « existentiel », celui de Musset, de Baudelaire, de Sartre, « dégoût insurmontable, inappétence généralisée d'un homme qui ne se satisfait pas de ce qui lui est donné », qui cherche à s'échapper, à se fuir lui-même dans l'aventure et dans l'action; cet ennui est l'indice d'une existence qui échoue à se légitimer elle-même. L'expérience de la joie, au contraire, non pas la joie adventice, qui ne nous atteint que superficiellement, et ne sourd pas des profondeurs de notre être; mais cette joie qui est un état d'apaisement, qui jaillit du sentiment d'être dans la vérité, qui peut se manifester dans la réussite et le bonheur, aussi bien que dans la misère et la souffrance, cette joie-là est le signe certain d'une vie qui a trouvé son équilibre et atteint sa vérité. « La joie, dit M. G., se distingue du plaisir et du bonheur en ce qu'elle est comme l'ordonnance d'ensemble et en profondeur de toute l'activité humaine » (p. 368).

L'ouvrage de M. G. se termine par une conclusion dans laquelle est repris le thème central de la morale, le rapport entre l'individu concret, qui doit construire l'expression personnelle de lui-même, et le milieu social et cosmique où il se trouve engagé et doit s'accomplir. Entre ces deux termes, pas plus qu'entre le corps et l'esprit dans l'individu, il ne s'agit d'une opposition, mais d'une unification à réaliser, en vue d'une expression toujours plus plénière des valeurs humaines éternelles. Appliquant ces principes à l'état actuel du monde humain, M. G. définit quelques-uns des traits de la tâche morale de l'homme de l'âge atomique; et il souligne, pour finir, la fonction exemplaire éminente de l'honnête homme, qui témoigne de la valeur, et de la transformation du monde qui s'accomplit par elle : il incarne aux yeux de tous le sens de l'existence morale authentique; et en attestant ainsi la valeur, il lui confère une efficacité nouvelle, qui concourt non seulement à son propre salut, mais aussi à l'édification morale de ceux qui l'entourent. « Les temps de désordre exigent des hommes qui témoignent de l'ordre vrai contre l'anarchie établie. Telle est sans doute la plus haute vocation du juste, qui assume pour sa part, petite ou grande, manifeste ou obscure, la restauration et l'édification de l'homme. Tâche plus que jamais nécessaire, tâche toujours possible, et qui redonne tout son prix à chaque instant de notre existence » (p. 399).

Telle est, dans ses grandes lignes, la conception de la vie morale

proposée par M. G. dans l'ouvrage que nous venons d'analyser. Notre bref résumé ne peut guère donner qu'une faible idée de la richesse de matière de cet ouvrage, aussi remarquable par le fond que par la forme. Il s'en dégage une impression de vérité humaine vécue, bien différente de ce malaise que provoquent les outrances, et cette sorte de parti-pris de heurter, que semblent affecter certaines formes d'existentialisme. Dans une langue qui n'a rien de technique ou de barbare, mais toujours claire et directe en même temps que très personnelle, et qui se moule avec un rare bonheur sur les idées les plus abstraites et réussit à leur donner tout leur relief, l'auteur a su reprendre et faire valoir dans une synthèse originale tout ce qu'il y avait d'intéressant dans les points de vue nouveaux proposés depuis un demi-siècle sur la nature de la vie morale. A notre avis, cette synthèse est peut-être ce qui a paru de mieux sur ces questions depuis « Les deux sources » de Bergson; c'est d'ailleurs dans la même ligne de pensée que se situe M. G.

Toutefois, malgré ses incontestables mérites, nous ne dirons pas que l'ouvrage de M. G. nous donne pleine satisfaction, et que nous acceptons sans d'importantes réserves toutes les idées qu'il propose. C'est ce que nous exposerons dans la seconde partie de cet article.

Louvain. Edmond BRISBOIS, S. I.

(A suivre)

LE Bx JULIEN MAUNOIR ET LES ÉQUIPES SACERDOTALES AU XVII[e] SIÈCLE

L'Église a béatifié le 22 mai 1951 un très grand missionnaire : le P. Julien Maunoir. Quinze ans après sa mort, les États de Bretagne demandent déjà sa glorification, alors que s'étudie à Rome la cause de son contemporain, le P. Jean-François Régis, premier Français béatifié depuis saint Louis. Si la Bretagne est aujourd'hui un pays si foncièrement croyant et religieux, c'est à ce missionnaire qu'en revient en partie l'honneur ; aussi est-il considéré, après saint Corentin et saint Vincent Ferrier, comme l'un de ses plus grands apôtres.

Notre intention n'est pas ici de suivre le P. Maunoir dans ses missions, ni de signaler les procédés, aujourd'hui d'ailleurs encore en usage, auxquels il eut recours : cantiques pleins de doctrine, enseignés aux enfants dont il fait ainsi des prédicateurs ; panneaux énigmatiques qu'il explique et sur lesquels il interroge ; tableaux vivants et chœurs dialogués, processions émouvantes où est représentée au vif la Passion du Christ. Elle n'est même pas de rapporter les prodigieux effets produits dans le cœur de tous ses auditeurs par ses discours ; sur ce point un témoignage suffira, celui de M. de Meur, docteur en Sorbonne, supérieur du séminaire des Missions étrangères de Paris, fort connu en Bretagne sous le nom de prieur de Saint-André et venu en 1665 pour travailler avec le P. Maunoir dans la paroisse de Tonquédec (diocèse de Tréguier) : « Il faut l'avouer, déclarait-il, il y a ici quelque chose de divin : que tout ce monde, même les plus éloignés, entendent le prédicateur, ou, ce qui serait encore plus extraordinaire, qu'ils l'écoutent comme s'ils l'entendaient ; que le prédicateur, qui ne dit rien que d'assez commun, touche tous ses auditeurs jusqu'aux larmes, et moi tout le premier ; et qu'il nous inspire à tous un regret sincère de nos fautes, sans qu'il y ait presque personne qui ne les pleure amèrement ; non, l'éloquence humaine ne va pas jusque-là. C'est un miracle qui ne peut venir que de Dieu, et que Dieu ne fait, comme nous le voyons, que par l'organe du P. Maunoir. »

Ce que nous essaierons de mettre ici en lumière, c'est une caractéristique de la méthode qui, après la mort du P. Maunoir, assura la persévérance de son rayonnement : l'apostolat par des équipes sacerdotales formées de religieux et de prêtres diocésains ; les premiers, professionnels de la mission, les seconds, curés, vicaires, prêtres libres, répondant temporairement à son appel, comme collaborateurs volon-

taires. *Dans quel milieu, cette institution — car il s'agit bien d'une Association — a-t-elle pris naissance ? Comment le P. Maunoir fut-il amené à la concevoir et à la réaliser ? Quels en furent les résultats ?* Voilà ce que nous voudrions exposer brièvement.

Le P. Julien Maunoir naît le 1er octobre 1606, dans le diocèse de Rennes, entre Fougères et Pontorson sur les confins de la Bretagne et de la Normandie ; il meurt le 28 janvier 1683, âgé de 77 ans, après 42 ans de missions dans les diocèses de Quimper, Tréguier, Dol, Vannes, Saint-Brieuc, Léon et Rennes. Que Dieu même l'ait élu pour cette tâche, des succès apostoliques exceptionnels suffisent à l'établir, mais il est d'autres témoignages. En 1613, son saint précurseur, Michel le Nobletz, s'arrêtant comme inspiré au milieu d'un discours à Douarnenez, dit à son auditoire : « Remercions Dieu de ce qu'il m'a donné un successeur : il a sept ans, il est du diocèse de Rennes, et il sera jésuite. » Une autre fois, en 1630, à Douarnenez encore, conjurant la Sainte Vierge de lui envoyer enfin celui qu'elle lui avait promis, M. le Nobletz entend une voix intérieure lui dire : « Celui que vous cherchez n'est pas loin, vous le trouverez à Quimper, au collège des Jésuites, dont il est le plus jeune religieux ». Et à Quimper, où il se rend, M. le Nobletz fait la connaissance d'un jeune régent de cinquième qui ne songe alors qu'aux missions du Canada. Autre témoignage, cette facilité avec laquelle il apprend le bas-breton, dès qu'il répond à sa vocation particulière, facilité qui tient du miracle, puisqu'il en ignore le premier mot et qu'après huit jours d'études il parle cette langue, une des plus difficiles du monde, assez bien pour faire le catéchisme aux gens de la campagne et pouvoir, en moins de deux mois, prêcher sans préparation. Un troisième fait, enfin, n'est pas non plus sans signification : jugé perdu par les médecins et par les supérieurs, au cours d'une très grave maladie, il recouvre presque subitement la santé après avoir fait vœu de se consacrer au salut de la Basse-Bretagne, guérison prédite par M. le Nobletz, deux ans avant cette maladie.

Etat religieux de la Bretagne.

L'état religieux de la Bretagne au moment où paraît le P. Maunoir justifie cette vocation apostolique. Quand, en 1643, Mgr du Louet prend possession du siège de Quimper, il y a deux cents ans que nul évêque n'a fait la visite des paroisses. Le pasteur commun ne veillant point sur les pasteurs particuliers, qui ne sont d'ailleurs formés dans aucun séminaire, ceux-ci se négligent eux-mêmes. S'il y a surabondance de prêtres, ils ne se soucient que fort peu du troupeau.

En 1670, écrit le P. Maunoir dans le *Journal de ses Missions,* faisant à Tréguier, dans le diocèse de Quimper, la visite des maisons, « nous trouvâmes un prêtre, nommé Jean de Paradis parce qu'il était

né dans un bourg qui s'appelait Paradis. Il avait cent ans et ne s'était jamais enivré, ce qui parut alors admirable dans un pays, où, même parmi les prêtres, la sobriété était une vertu héroïque. » Tels curés, tels fidèles. L'ignorance des mystères de la religion est si grande et si universelle qu'en bien des endroits de la Basse-Bretagne, c'est, en quelque sorte, y établir la foi que d'y enseigner la doctrine chrétienne. Aussi le P. Maunoir, commençant une mission, regardera-t-il toujours la paroisse comme si elle n'avait jamais eu connaissance des mystères chrétiens. Il enseignera d'abord les premiers éléments de la religion, n'avançant que selon les dispositions des auditeurs, assez habile catéchiste pour amener tout le monde, sans distinction d'âge, de sexe, de condition, à répondre et à interroger, détendant les esprits par le chant de cantiques qui contiennent toute la doctrine. On sait si peu se confesser, qu'à Cléden, par exemple (diocèse de Quimper), les habitants surpris de ce qu'on les interroge, répondent aux pères lors de la première mission : « Vous êtes bien curieux, vous autres; vous en voulez trop savoir. Que ne faites-vous comme nos prêtres ? Ils nous demandent si nous savons notre religion et, quand nous leur avons répondu qu'ouy, ils nous enjoignent de dire cinq Pater et cinq Ave pour notre pénitence et nous donnent l'absolution. En faut-il davantage ? »

Le démon exerce sur toute la province une effroyable tyrannie. Le P. Boschet, qui publia sa *Vie du P. Maunoir* (1) en 1697 n'ose consacrer au sujet qu'une page, d'ailleurs suggestive, « vivant, écrit-il, dans un siècle si délicat sur les choses extraordinaires, et si peu docile, pour ne pas dire incrédule, que la plupart prendraient tout cela pour des illusions et regarderaient le P. Maunoir et celui qui écrit sa vie comme des visionnaires. » Plus tard, le P. Séjourné (2) se montrera plus hardi et s'y étendra tout au long d'un chapitre (t. I, ch. XVIII). De toutes les superstitions, la moindre est d'adresser, chaque mois, un *Patcr* à la nouvelle lune, pour lui demander un temps favorable aux biens de la terre. Dès lors, une corruption des mœurs épouvantable. « Je ne suis pas embarrassé d'écrire leurs désordres, écrit le P. Boschet, d'ailleurs très réservé, puisque la honte en est effacée par la gloire de leur conversion, mais ce n'était que crapule, impudicité, querelles, haines, impiétés. Ils regardaient moins l'église comme un lieu saint où Dieu voulait être honoré que comme un rendez-vous où ils liaient leurs parties de débauches et de vengeance, de sorte que, à la sortie de la grand'messe, tous allaient satisfaire leurs passions. On voyait souvent, après les Vêpres, plus de 200 hommes, séparés en deux troupes, partir dans une grande lande vider leurs différends à coups

(1) Antoine Boschet, *Le parfait missionnaire ou la Vie du P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus*, Paris, Jean Anisson, 1697.

(2) X. A. Séjourné, S. J., *Histoire du vénérable Serviteur de Dieu, Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus*, Paris, Oudin, 1895, 2 volumes.

de massues. La furie des danses, lors des Grands Pardons, est telle que, dans plusieurs cantons, elles commencent dès la fin de la messe, avant qu'on soit sorti de l'église, même les jours où le Saint-Sacrement est exposé. L'esprit du mal, profitant de la profonde ignorance et de la crédulité naturelle de ces populations, les porte à toutes sortes de désordres, les détournant de la pratique religieuse et de l'usage des sacrements, ou les amenant à les profaner par des confessions et des communions sacrilèges, commençant, ce qu'il y a de plus fâcheux, par attaquer les pasteurs. » Tel est le milieu auquel va se dévouer le P. Maunoir.

Au début du XVIII[e] siècle, le P. Guillaume le Roux, qui succède au P. Vincent Martin et au P. Maunoir de 1688 à 1725, comparant avec surprise la foi et l'esprit religieux des populations qu'il évangélise avec ce qu'on lui raconte de l'ignorance, des superstitions, et de la corruption de la Bretagne, un siècle plus tôt, doit bien avouer que tous les témoignages des anciens concordent sur ce fait (3).

Les débuts du missionnaire.

C'est tout jeune régent, que le P. Maunoir commence par les faubourgs de Quimper et les paroisses d'alentour. Ne pouvant catéchiser et prêcher que les dimanches et jours de fête, en raison des classes qu'il doit faire à plus de cent petits écoliers, il visite chacun de ces jours deux paroisses : l'une le matin, l'autre l'après-midi. En deux mois trois paroisses, contenant chacune plus de 2.000 âmes, se trouvent suffisamment instruites. En deux ans plus de 30.000 âmes, dans l'étendue de 25 à 26 paroisses, auront appris de ce religieux de 24 à 26 ans ce qu'elles doivent croire et faire pour être sauvées. Il a d'ailleurs un rare talent de catéchiste, une netteté dans l'explication des vérités et l'exposition des mystères, qui les rend sensibles aux plus simples, en même temps que l'ordre qu'il y met les fait retenir. Esprit vif et aimable, sa doctrine n'est pas sèche, elle va au cœur, en même temps qu'elle dissipe l'ignorance. Mais, au bout de deux ans, ce surmenage des classes et des prédications l'a épuisé. Il doit quitter le collège de Quimper et se refaire des forces. Mais cet apprentissage l'a formé. Quelques années plus tard, ses études de théologie terminées, il comprendra mieux les directives que lui laissera M. le Nobletz.

C'est en 1640, au sortir de son troisième an, que le P. Maunoir commence vraiment sa carrière de missionnaire de campagne. Contraint par l'obéissance de prendre un compagnon, il obtient le concours du P. Pierre Bernard qui, depuis longtemps d'ailleurs, le presse de se dévouer aux populations de la Basse-Bretagne. Agé de 56 ans, de 20

(3) *Recueil des vertus et des miracles du P. Julien Maunoir*, éd. de 1716, pp. 119-120. Voir aussi S é j o u r n é, *op. cit.*, t. I, ch. VI.

ans plus âgé que Maunoir, Pierre Bernard ne sait pas le breton, mais c'est un saint, et ceci compense cela. Dans les prodiges que la grâce va semer sous leurs pas, il sera facile au P. Maunoir de lui en attribuer tout l'honneur. « Le P. Bernard fait les miracles et le P. Maunoir les conversions », devient un dicton. Jusqu'en novembre 1654, le P. Maunoir l'aura pour compagnon. Si parfois l'épuisement le force à rentrer au collège, Quimper le fera remplacer par un autre saint, le P. Guillaume Thomas, et quand, en 1654, après 14 ans de mission, le P. Bernard mourra, le P. Vincent Martin, futur successeur de Maunoir, prendra sa succession.

Origine des équipes sacerdotales.

Il y faut d'ailleurs des saints, car cette vie de missionnaire est réellement héroïque. Toutes les missions durent de 3 semaines à un mois et, à partir du moment où se constituent les équipes, leur chiffre de sept en 1642, 1643, 1644 s'élève à neuf en 1645, quinze en 1646, dix en 1647, quinze en 1648, onze en 1649 et ainsi de suite durant 42 ans. L'année de sa mort, 1683, verra le P. Maunoir, âgé de 77 ans, donner seize missions dans sept diocèses bretons. Si l'ordre du jour est déjà austère, les foules, qui de partout accourent vers le bourg où se donne la mission, le rendent encore beaucoup plus lourd par le chiffre des confessions qu'il faut entendre. Tous les jours, à 4 heures du matin, les deux pères sont au confessionnal et y demeurent tout le temps qu'ils ne sont ni à l'autel ni en chaire. A 5 heures a lieu la prière du matin dans une église déjà remplie, à 8 heures la prédication après laquelle on rentre au confessionnal. Une partie de l'après-midi se passe à enseigner la doctrine chrétienne; le reste à confesser. A 6 heures du soir, on finit par la prière. Mais, écrit un jour le P. Maunoir, « si grande est la foule des pénitents, que dès 3 heures du matin, nous étions au confessionnal et nous y passions tout le jour jusqu'à 8 heures du soir et souvent 9; nous ne donnions que quatre heures au sommeil. Le P. Bernard, pour se lever aisément, se couchait sur une table... » D'une autre de ses missions, le P. Maunoir, « incapable de la moindre exagération » selon le P. Boschet, son contemporain, écrit que « le P. Bernard, durant les huit jours qu'il passe dans l'île de Sein, fut tellement occupé qu'il n'avait pas trois heures à reposer chaque nuit, ni un quart d'heure pour manger, à midi et au soir, un morceau de pain d'orge et de poisson rôti tout sec, ne buvant que de l'eau ».

C'est que, partout, les âmes profondément remuées désirent se purifier par la confession. On ne connaît point encore à cette époque les « Premières communions solennelles » et c'est aux toutes premières années qu'il faut remonter. Souvent il faut demander du secours au collège de Quimper. « La foule fut effroyable », dit-on d'un endroit; « si grand fut le concours, écrit d'un autre le P. Maunoir, qu'il

n'y avait ni assez de maisons pour loger tant de monde, ni assez de pain pour les nourrir. » Les uns passaient tout le jour à l'église pour pouvoir se confesser le soir, les autres y passaient toute la nuit pour pouvoir se confesser le matin.

Devant ces affluences et les bénédictions que Dieu répand sur son ministère, le P. Maunoir songe à chercher dans le clergé diocésain, où les prêtres abondent, les collaborateurs que la Compagnie de Jésus n'est pas en mesure de lui donner. En 1644 il fait un essai à Dirinon (diocèse de Quimper), où neuf prêtres séculiers veulent bien venir à son aide, ce qui permet aux missionnaires d'entendre là 8.000 confessions générales « la plupart bien nécessaires ». En 1646, à Vannes où le P. Bernard, malade, se trouve contraint au repos, le P. Maunoir se joint aux pères Vincent Huby et Jean Rigoleuc, qui missionnent aidés de douze prêtres diocésains. Cette collaboration n'enrichit pas seulement son expérience, elle élargit encore ses vues d'apostolat. Le P. Rigoleuc, en effet, qui ne connaît pas le bas-breton, et ne peut prêcher en cette langue, s'applique, au cours des missions, à la formation pastorale des jeunes prédicateurs qui l'accompagnent, formation qui laisse forcément beaucoup à désirer, en un temps où les séminaires n'existent pas encore. C'est presque un noviciat sacerdotal qu'ils font sous la direction de cet homme de Dieu. En 1648, envoyé à Quimper, il va, durant deux ans, y missionner avec le P. Maunoir. En décembre 1649, c'est le P. Vincent Huby lui-même, qui arrive à Quimper comme Recteur du Collège.

De la réunion et de la collaboration de ces trois grandes âmes des initiatives vont sortir : *les associations de prêtres missionnaires,* l'établissement de *l'adoration perpétuelle* qui, de Bretagne, va se répandre dans tout le royaume, et les premières *Maisons de retraites* de Vannes et de Quimper. En cette même année 1650, le P. Maunoir, demandé en beaucoup d'endroits en raison du jubilé, tombe malade à son tour et doit interrompre toutes les prédications. Dieu qui le conduit vient alors le confirmer dans les pensées qui le travaillent. Un jour, dans la rue, à Quimper, une sainte veuve, très humble et très simple, le rencontre, l'arrête et lui dit d'un ton d'autorité qui ne pouvait lui venir que d'en haut : « Pourquoi faites-vous seul l'ouvrage de vingt missionnaires ? Que n'associez-vous des ecclésiastiques à votre emploi. Vous auriez du secours, Dieu y trouverait sa gloire et le prochain son salut. » Pour le P. Maunoir, c'est comme la voix de Dieu, répondant à ses préoccupations ; il va d'ailleurs en avoir, sous peu, la confirmation. Ce que lui a dit cette femme, des prêtres zélés le pensent aussi.

Au cours du mois de juillet de cette même année, le recteur de Mûr, M. Galerne, qui a résolu de restaurer dans sa paroisse le tombeau de saint Elouan, invite le P. Maunoir à prêcher à la pose de la première pierre. L'assistance, venue des cinq diocèses voisins, est prodigieuse ; le discours du P. Maunoir si impressionnant qu'il pro-

voque une ruée vers les confessionnaux. Il faut que le recteur et les six prêtres qu'il a dans sa paroisse viennent au secours du missionnaire. Peu de jours après, M. Galerne, frappé du service que les missions rendent aux âmes, allait demander à l'évêque de Quimper la permission, qui lui fut accordée, de se donner au P. Maunoir, pour le service des missions. Ayant obtenu la même permission, les six autres prêtres viennent, avec M. Galerne, prier le P. Maunoir de les recevoir au nombre de ses compagnons, de disposer d'eux comme il fait du P. Bernard et de les associer à son ministère. Le P. Maunoir les accueille par ces paroles : « Vous donnez un exemple qui va sanctifier tous les prêtres et sauver la Bretagne. »

Autour de ce groupe, en effet, va se former cette « merveilleuse association de prêtres diocésains et de missionnaires de la Compagnie de Jésus (4) » qui survivra au P. Maunoir. Attirés par cet exemple, beaucoup de recteurs et d'ecclésiastiques viendront solliciter du P. Maunoir la même faveur, si bien qu'en deux ans (1650-1652) l'association, au cours de 26 missions dans sept diocèses, aura instruit 80.000 personnes, entendu plus de 20.000 confessions, facilité au moins 3.000 conversions extraordinaires, sans parler de réconciliations et de restitutions.

But de « l'association de prêtres »; fonctionnement des équipes en mission.

Dans l'esprit du P. Maunoir, l'association ne doit pas seulement lui permettre de répondre aux appels qui lui sont adressés de tous les diocèses de Bretagne; elle doit aussi concourir à la formation apostolique de ses propres membres. Formés par lui, au cours des missions, comme il l'a appris du P. Rigoleuc, ces volontaires, de retour dans leurs paroisses, contribueront à instruire les autres prêtres entraînés par leur exemple et leur zèle. Il y aura là une pépinière de bons curés de paroisses, de vicaires fervents, aptes à conserver et à développer le fruit que les missions auront produit. Chaque année, en effet, le nombre s'accroît des volontaires qu'entraînent la vue et le rayonnement de leurs confrères, associés aux travaux des missionnaires. On compte parmi eux des recteurs de grandes paroisses, des bacheliers et des docteurs en Sorbonne, des abbés de monastères, des religieux de différents Ordres, des officiaux, des grands vicaires. Les évêques même ne dédaignent pas de participer à la Mission comme prédicateurs et confesseurs et forcent le P. Maunoir à leur assigner à eux aussi leur tâche personnelle.

Au spectacle du bien réalisé parmi ces foules qui se pressent aux missions, où les prêtres, nombreux pourtant, ne suffisent pas aux confessions, des gentilshommes, qui ont commencé par subvenir géné-

(4) Séjourné, *op. cit.*, t. I, ch. XIX.

reusement à l'entretien des missionnaires, se donnent eux-mêmes à Dieu lorsqu'il a rappelé à lui leurs épouses. Et l'on voit catéchiser, diriger le chant des cantiques, prêcher, confesser, de nobles personnages, jadis seigneurs, aujourd'hui humbles prêtres comme M. de Trémaria et M. de Kérisac, son gendre, le marquis de Pontcallec, un abbé de Plivern, un le Gall de Kerdu, un de l'Estour et beaucoup d'autres. A Guingamp, en 1673, M. de Trémaria entretiendra, à ses frais, trente missionnaires durant cinq semaines, tout en payant largement de sa personne, donnant la retraite et enseignant à faire l'oraison, tâche pour laquelle il avait un don spécial, retraite qui changea la ville mais qui coûta la vie à M. de Trémaria. Aussi comprend-on comment le P. Rigoleuc, dont les méthodes avaient inspiré le P. Maunoir, recevant l'ordre de quitter Vannes pour Orléans, pouvait écrire : « qu'il pouvait faire plus de bien en un mois dans les Missions de Bretagne qu'en plusieurs années dans celles de France », qui n'étaient point conçues de la même façon.

Comme le nombre de ces volontaires est considérable et qu'ils sont répartis dans toute la Bretagne, ils sont de service successivement à leur tour. Lorsque la paroisse où se donnera la mission et le jour où elle commencera ont été déterminés, le P. Maunoir, qui s'est occupé de trouver un logis, où, autant que faire se peut, les missionnaires vivront en communauté, adresse une convocation à chacun de ceux qui formeront l'équipe. Des quatre coins de la Bretagne on les voit alors arriver, à leurs frais, souvent à pied, au nombre de trente, quarante, quelquefois même cinquante, comme, par exemple, à Pleyben, dans le diocèse de Quimper en 1676. Leur dévouement, comme celui du P. Maunoir, est entièrement gratuit : apôtres de l'évangile ils se contentent « du vivre et du couvert ». Quel que soit son rang, chacun reçoit du P. Maunoir l'indication des tâches qu'il aura à remplir, fût-ce celle de sonner, dès 4 heures du matin, la cloche de l'église pour annoncer son ouverture ; l'autel et l'heure où il célébrera la sainte messe ; ses heures de confession et de prédication.

Le cadre de la journée est austère, car il s'agit aussi pour les missionnaires d'acheter les âmes au prix du sacrifice et de la prière. En quelque saison que ce soit, tous les missionnaires se lèvent à 4 heures, réveillés par le P. Maunoir en personne. Il est convenu que, si quelqu'un se laisse vaincre par le sommeil, il sera condamné à lire ou à servir durant les repas. Au premier son de la cloche, deux ecclésiastiques se rendent à l'église pour faire la prière du matin, les autres récitent ensemble l'office. Celui-ci terminé, tous les missionnaires que la foule des pénitents n'appelle pas déjà au confessionnal font ensemble la méditation. Après quoi, l'équipe se dirige vers l'église, récitant à deux chœurs le Veni Creator et d'autres prières, selon la longueur du chemin. Les messes se célèbrent selon l'ordre prescrit la veille, les ecclésiastiques libres siégeant au confessionnal. Le Père Maunoir

dit sa messe le premier; tandis qu'il célèbre, un ecclésiastique ouvre les exercices de la journée par une explication du saint sacrifice, montrant comment les fidèles doivent l'offrir avec le prêtre. Quand aux exercices de la mission s'ajouteront ceux de la retraite, la journée sera tellement chargée que bien des missionnaires en reviendront à bout de forces.

A midi, au second coup de clochette, tous les missionnaires sortent du confessionnal; ils se recueillent un moment aux pieds du Saint-Sacrement et retournent deux à deux au logis, priant à deux chœurs et à haute voix. Toujours en silence, ils prennent le repas, toujours assaisonné de lectures instructives. Les grâces dites, tandis que le P. Maunoir se rend à l'église où la foule attend son « catéchisme », exercice si important qu'il se le réservera toujours, les ecclésiastiques missionnaires prennent la récréation, sous la direction du P. Martin, compagnon du P. Maunoir. C'est une sorte de conférence, un échange de vues familier sur le sacrement de pénitence, les cas de conscience, l'administration des sacrements. L'entretien dure au moins une heure; après quoi l'équipe regagne l'église dans le même ordre que le matin. Chacun y reprend les occupations qui lui ont été assignées : chant des cantiques ou confessions jusqu'au dernier sermon qui a lieu à 4 heures l'hiver et à 5 heures l'été. Il est suivi de la bénédiction du Saint-Sacrement et de la prière du soir, qui consiste en cantiques spirituels que le P. Maunoir a soigneusement composés.

Rentrée au logis, comme elle en était venue, toujours en prières, l'équipe y récite à deux chœurs Matines et Laudes et écoute en silence la lecture durant le repas. Sous la présidence du P. Maunoir qui a l'humeur gaie, et qui sait rendre agréables et utiles toutes ses instructions, la récréation du soir est, en réalité, une seconde « conférence ». Son but est, en effet, de faire participer personnellement le plus possible ses collaborateurs à la mission ou à la retraite, de les instruire et de les amener à exercer dignement leur sacerdoce. A huit heures et demie, après la prière en commun, chacun se retire en grand silence dans sa chambre.

Si les allées et venues du logis à l'église, si la modestie et la gravité d'ecclésiastiques d'âges et de conditions si diverses ont été pour la foule une vraie prédication, les conférences ordinaires de la journée et les deux autres qui chaque semaine sont destinées surtout aux prêtres des paroisses voisines, mais que tous vont entendre, constituent, pour toute l'équipe, durant les trois semaines que dure la mission, un véritable renouvellement sacerdotal. Si, dans les récoltes ordinaires, on multiplie les moissonneurs à proportion de la moisson, ici la moisson croît à proportion des moissonneurs, mais sans doute aussi de la vie de prière et de pénitence qu'ils y mènent.

Par là seulement s'explique que, en 1668, à Landivisiau dans le « Léon », on compte, par le nombre des hosties qui furent consommées,

au moins trente mille communions faites en un seul jour pour les âmes du Purgatoire. Il y fallut sept prêtres à la fois, qui, de dix heures du matin à trois heures de l'après-midi, furent occupés sans interruption à ce saint exercice. Si vive est l'ardeur des gens pour se confesser que certains prêtres attendent deux jours et deux nuits au confessionnal sans prendre de nourriture. Que plusieurs de ces missionnaires volontaires soient rentrés dans leurs paroisses exténués de fatigue, rien de surprenant; mais le nombre toujours croissant des associés — il finira par dépasser le millier pour les sept diocèses bretons — prouve pourtant à l'évidence le prix que le clergé attache pour lui-même à cette participation. On vient, au reste, de loin solliciter cet honneur. Tel ce docteur de Sorbonne, venu à pied de Paris pour observer ce qu'on dit de ces missions : missionnaire dans plusieurs provinces du royaume, il veut se joindre à la compagnie du P. Maunoir, étudier la langue bretonne et reste fidèle jusqu'au bout.

La maison de retraites et les missions.

Le Père Maunoir avait le souci de faire bénéficier de la mission, avant tous les autres, le plus grand nombre possible de prêtres, par une collaboration personnelle et active.

Il ne pouvait entendre parler des transformations qu'opérait dans les âmes la Maison de retraites, récemment fondée à Vannes par le Grand Vicaire, M. de Kerlivio, sans désirer procurer au clergé de la Cornouaille les mêmes bienfaits. Les évêchés de Quimper, Saint-Brieuc, Tréguier et Léon étaient trop éloignés de Vannes : il fallait créer à Quimper un second centre. La retraite, loin de nuire aux missions, leur apporterait de sérieux renforts : là s'achèveraient des conversions que les missions n'avaient fait qu'ébaucher; là, en contact plus intime avec le Christ, se décideraient des vocations apostoliques. On engagerait, au cours de la mission, des personnes de toutes sortes d'état à faire la retraite; elles en reviendraient résolues à se rendre personnellement plus utiles aux missions. Par ailleurs, les missions s'adressaient à la fois à toutes sortes d'états et de conditions, on n'y pouvait parler qu'en général; la retraite, au contraire, permettrait de grouper séparément les états et d'accommoder les discours et méditations aux besoins et capacités de chacun.

Comme à ses débuts de missionnaire, le Collège objecte bien au P. Maunoir le manque de ressources : il faut une fondation. En 1665, Quimper reçoit dans la personne du P. Jégou un recteur qui compte beaucoup sur la Providence et la piété du pays. Il entre dans les vues du P. Maunoir, et en mai 1660, Quimper a sa Maison de Retraites. Mais, tandis qu'à Vannes « mère de toutes les maisons de retraites du Royaume », on admet indistinctement à la même retraite, ecclésiastiques, gentilshommes, bourgeois, artisans, voire paysans et laquais, le

P. Jegou, suivant les vues du P. Maunoir, sépare les conditions. Il y a quatre ou cinq fois par an, durant huit jours chaque fois, des retraites distinctes, chacune de 60 à 80 personnes pour les ecclésiastiques, gentilshommes et bourgeois, de 150 pour les paysans et laquais.

Les retraites au cours de la mission.

Les premiers résultats répondant à ce qu'il en attend, le P. Maunoir décide, dès 1671, à Lannion, où l'on a donné rendez-vous à 30 ou 40 missionnaires, de joindre aux exercices de la Mission une sorte de retraite destinée à ceux qui ne peuvent se retirer ni à Vannes, ni à Quimper. Tandis qu'on fait, dans l'église principale de Lannion, tous les exercices ordinaires de la mission, on donne durant trois semaines consécutives, dans l'église des Augustins, la retraite à trois groupes différents, chacun de 300 personnes. La Passion de Notre-Seigneur a été partagée en sept parties, et le P. Maunoir fait lui-même, durant sept jours, la méditation à haute voix sur un des mystères de Jésus souffrant, apprenant par là à chacun à faire l'oraison mentale sur les mystères de l'Evangile. Ayant si bien réussi à Lannion, il recommence à Crozon, où il compose sur les sept principaux mystères de la Passion « ces merveilleux cantiques qui parurent si édifiants à un docteur de Sorbonne qu'il les traduisit en français pour les faire passer dans toute la France ».

Désormais la méthode du P. Maunoir est au point. Comme elle est son chef-d'œuvre, écrit le P. Boschet, il s'attache surtout désormais à lui donner toute la perfection qu'il avait imaginée sur l'essai fait à Lannion. Il divise en quatre parties le mois qu'on emploie d'ordinaire à chaque mission. Les trois premières semaines sont destinées à trois retraites, chacune de huit jours, la quatrième est employée soit à affermir le bien qu'on a fait dans les retraites, soit à disposer le peuple à la communion générale qu'on doit faire pour les morts, soit à préparer la grande procession générale conçue elle-même et organisée comme une émouvante prédication.

L'œuvre accomplie.

Gagnant ainsi toujours de nouveaux prêtres à Dieu, formant sans cesse à ses méthodes de nouveaux missionnaires, se les attachant par ses dons naturels autant que par ses vertus et sa sainteté, le P. Maunoir peut maintenant retourner à Dieu. Le 28 janvier 1683, à l'âge de 77 ans, dont 42 donnés aux missions de Bretagne, il meurt à Plévin, alors paroisse du diocèse de Quimper. L'œuvre accomplie est immense, moins peut-être par les quatre cents missions données en Bretagne de 1640 à 1683 (5) et dont il fut au moins l'inspirateur,

(5) André Mater, *Les Jésuites*, Paris, 1931, p. 24.

que par l'association des missionnaires qu'il laisse après lui, et l'élan apostolique imprimé à un clergé vraiment régénéré. Ce qu'il a dit, en 1650, à M. Galerne, recteur de Mûr, et aux six prêtres qu'il lui amenait est maintenant réalisé et va lui survivre : « Vous donnez un exemple qui va sanctifier tous les prêtres et sauver toute la Bretagne ; nous n'avons qu'un même Maître et nous n'aurons plus qu'un même esprit et qu'un même cœur. »

Le P. Vincent Martin, le P. Guillaume le Roux, ensuite le P. Thomas Corret, mort également en odeur de sainteté après la suppression de la Compagnie (6) demeurent eux aussi les animateurs d'une association de missionnaires volontaires, recrutés à la fois dans tous les milieux séculiers ou religieux, jusqu'au jour où, en 1743, le Parlement de Rennes, toujours plus ou moins hostile, interdit, par arrêt et sous peines graves, les missions et les retraites qui avaient fait le salut de la Bretagne.

Mais le P. Maunoir a également donné à tous les temps et à toutes les régions un exemple de ce que peut arriver à produire de grand, dans les milieux les plus ignorants et les plus corrompus, une coopération sacerdotale largement fraternelle entre réguliers, prêtres diocésains, chanoines, curés, professeurs et religieux de tous Ordres. Pour exécuter cette vaste entreprise, note le P. Boschet, il ne se trouvait point d'autres fonds que la Providence. Avec rien, il commença à faire des missions et il trouva de quoi en faire durant plus de 40 années au moins huit ou dix par an, d'abord avec son compagnon seulement, enfin avec « vingt, trente, et quelquefois cinquante missionnaires ; Dieu lui faisant fournir toutes choses en abondance et montrant par là qu'Il favorise toujours les bons desseins de ceux qui ne servent que Lui et qui n'espèrent qu'en Lui. »

Paris. Jean ROUANET, S. I.

---

(6) Séjourné, *op. cit.*, t. II, pp. 350-351.

CLERGÉ DIOCÉSAIN ET IDÉAL DE PERFECTION

La *Nouvelle Revue Théologique* de décembre 1950 a publié une note du R. P. Carpentier à propos de la réédition de *Nature et spiritualité du clergé diocésain*. Je crois que nos positions sont beaucoup plus proches que le lecteur de la Revue pourrait le croire, bien que les perspectives soient différentes. C'est pourquoi je suis heureux de reprendre ici, en bref, la ligne fondamentale de *quelques* idées qui ont fait l'objet de discussions et de commentaires (1), me réservant de revenir aux autres (clergé diocésain actuel, état de perfection de l'évêque) à une prochaine occasion. Suivant le désir exprimé par la Direction, cette note a été volontairement limitée, de façon à ne pas dépasser 6 pages du texte de la revue.

I

J'ai esquissé l'idéal de vie apostolique en m'inspirant de l'idée, foncièrement thomiste, de la « vita mixta » ; en m'inspirant notamment de la III^{a}, q. 40, a. 1, ad 2^{m} : « Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa, quae occupatur circa corporales actus; sed vita activa, secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum est contemplativa : quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis : et ideo Christus talem vitam elegit ». Cette classification est donc la suivante : 1° vita « mixta », 2° vita contemplativa, 3° vita activa. Il est question des différents *genres de vie* et non de la sainteté individuelle ou du rayonnement surnaturel personnel.

1. Cette « vita mixta », je la considère, en termes exprès, comme le bien commun des prêtres diocésains et des congrégations assumant des tâches apostoliques. Je l'ai écrit à plusieurs endroits. Au début de la IV^{e} Partie, dans un alinéa qui en régit toute l'économie : « Nous rappellerons d'abord que la vie apostolique du prêtre diocésain doit être identique à celle qu'on nomme 'mixte' et non point être mise au plan de la vie active telle que la définissent les auteurs spirituels. Tel est l'élément *générique* [souligné dans le texte] de notre spiritualité : il fera l'objet du chapitre premier. Nous essayerons, dans un second chapitre, de montrer ce qui, à l'intérieur de ce genre, distingue le clergé diocésain des ordres et congrégations également apostoliques. Ce sera le *differentia specifica* de notre spiritualité. Nous noterons ensuite... » (p. 269). Puis, en commençant le chapitre deuxième : « L'idéal de 'vie mixte' est celui du clergé, mais il ne lui est pas propre en exclusivité. Bien des ordres religieux et bien des congrégations actives s'en réclament. Il nous faut dès lors préciser ce qui distingue le clergé diocésain, ce qui lui est spécifique. C'est à ces pages tout spécialement qu'il conviendrait d'appliquer l'expression — dangereuse par ailleurs — de spiritualité du clergé diocésain » (p. 295). Sans compter l'*Introduction* même de l'ouvrage : « Faut-il redire que l'apostolat, et même le sacerdoce, ne sont point le bien exclusif du clergé diocésain ? Dès lors, ce qu'on affirme du prêtre diocésain n'est pas, par le fait même, refusé au laïc, ou nié du religieux. Laïcs et religieux peuvent vivre d'une vie 'mixte' ou apostolique aussi véritablement que nous. Tous les prêtres, religieux ou non, possèdent un même sacerdoce » (p. 9). Bref, dans le texte de l'ouvrage et à des endroits-clés, j'ai affirmé que les prêtres diocésains et les congrégations actives

(1) Les références renvoient à *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, 1re ou 2^{e} édition.

sont unis dans la possession d'un bien générique, la « vita mixta », dite apostolique. Cela étant, j'avoue ne pas saisir la portée de certains reproches précis :

a) « Pourquoi la *vita apostolica* désignerait-elle aujourd'hui spécifiquement ' la nature et la spiritualité du clergé diocésain ' et pas, pour autant, pour la part qu'il en exerce sous la vigilance expresse de l'Eglise, l'état religieux ? » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1066). « Prêtres et religieux, tous ont part à cette *vita apostolica*, celle des premiers apôtres qui reçurent dans sa plénitude le message évangélique » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1066). Et il en est d'autres. A voir cette insistance, le lecteur supposera à juste titre que je méconnais cette vérité. Les quelques passages que je viens de rappeler pourront le tranquilliser.

b) « Comment dès lors admettre une interprétation de l'histoire et une construction théologique qui opposeraient nettement et dans tous les détails la perfection religieuse et ' une perfection apostolique ' ? » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1066). Je reviendrai plus loin sur ces deux « perfections », que je présenterais comme « hétérogènes », « parallèles », « divergentes », « tout autres » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1065, 1067)... avec un fondement générique commun, — la « vita mixta » ou apostolique, — la distinction se réalisant « à l'intérieur du genre » (p. 269) et sous forme de *differentia specifica!*...

c) « Il importe que sa spiritualité repose sur des fondements doctrinalement purs qui ne l'opposent à personne, surtout pas aux religieux » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1069). Le R. P. Carpentier rappelle à diverses reprises son souci d'unité : unité du sacerdoce presbytéral, du sacerdoce ministériel. Il défend celle-ci avec ardeur et persévérance (*N.R.Th.*, 1951, p. 192). Le lecteur en conclura que je la mets en danger : aurait-elle sinon besoin d'être ainsi défendue, « à propos d'une réédition » ? Selon le P. Carpentier, le fondement de cette unité réside dans l'ordination. Je suis le dernier à méconnaître, dans ce bien sacramentel, un élément foncier d'unité. Mais lorsque, me plaçant dans une autre perspective, j'écris que les prêtres diocésains et les congrégations assumant des tâches apostoliques possèdent en commun un bien générique, la « vita mixta », je pose un fondement d'unité aussi sérieux, aussi légitime. Et plus large peut-être que celui du sacerdoce ministériel, puisqu'il assure l'union de tous ceux qui, prêtres ou non, vivent la « vita mixta ». Certes, tout principe de classement peut devenir un principe d'opposition; mais, à raisonner ainsi, on pourrait conclure qu'en insistant sur l'unité du sacerdoce presbytéral, on oppose les religieux-prêtres aux religieux non prêtres, rompant ainsi l'unité de la famille religieuse elle-même! A tout prendre, je me demande si la classification des trois « genres de vie » n'est pas préférable.

2. En explicitant le sens de « vita mixta » (IV^e^ Partie, chap. 1^er^), j'ai essayé de convaincre le prêtre diocésain d'en accepter toutes les exigences, qu'une expression résumait : « union synchronisée de contemplation et d'action » (p. 281). A cet effet, j'ai insisté sur l'élément « contemplatif » de la vie mixte, sur l'importance d'une charité vraiment « théologale », que je distinguais soigneusement de l'amour « moral » par ailleurs bien légitime; j'ai souligné qu'il fallait, dans la mesure du possible, le synchronisme de la contemplation et de l'action, et non l'alternance; j'ai dénoncé l'insuffisance de la seule « incarnation du spirituel » et de l'action exercée « pour » Dieu (p. 282-284); j'ai proposé comme devise le *In actione contemplativus* de Nadal (p. 276-294). Je venais, par ailleurs, d'écrire un chapitre entier sur l'« âme de l'apostolat », montrant en particulier la nécessité d'un élément contemplatif, élément essentiel à la « vie mixte » authentique (p. 235-255). Plusieurs lecteurs ont trouvé que cet idéal était trop élevé, trop contemplatif. Et pourtant... : « *L'on semble* logiquement canoniser l'action en elle-même comme le critère suprême de la vie parfaite. Ce qui, certainement, nous l'avons écrit autrefois, dépasse les intentions de l'auteur, mais serait dans la logique de sa pensée exprimée »

(*N.R.Th.*, 1950, p. 1065) ; et, parmi les « conséquences logiques qu'il serait difficile d'éviter », le R. P. note un « gauchissement de l'apostolat, qui tend à se confondre avec l'action comme telle » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1067). Avec ou sans *on semble,* il est clair que je ne puis accepter ce jugement. Et j'aimerais que le lecteur me fasse le plaisir de relire les chapitres consacrés à *L'âme de l'apostolat* (p. 235-266) et à *L'idéal de vie apostolique* (p. 269-294) pour voir si les « conséquences » dénoncées par le R. P. Carpentier sont vraiment « dans la logique de ma pensée exprimée ».

II

Autre thème capital de la discussion : l'idéal de perfection. D'après le R. P. Carpentier, je proposerais « deux perfections », l'une « religieuse » et l'autre « apostolique », celle-ci étant, par rapport à la première, « opposée nettement et en tous les détails », « tout autre », « hétérogène », « divergente », « parallèle » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1064, 1065, 1067). « Veut-on seulement dire, écrit le R. P., que la perfection évangélique ' peut se réaliser d'une manière différente d'après les conditions de vie de chaque groupe humain ' ?... On dirait alors chose évidente... et nous serions alors en pleine entente. C'est dans le sens de cette phrase... que le texte de l'ouvrage, à notre avis, demanderait refontes et corrections, pour dire cela, et non que la spiritualité du clergé diocésain est et doit être hétérogène à la pratique des conseils telle qu'elle est promulguée par l'Eglise à l'usage des religieux » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1065). Et récemment, le R. P. me confirmait son interprétation de la « perfection apostolique » en ces termes : « Une perfection ' apostolique ' n'est plus admissible. Une seule définition de la perfection comme état est admise : les trois conseils, devenus traditionnels. C'est là une acquisition dont l'Eglise n'entend pas être « dépossédée ». Bref, je proposerais « deux perfections » dont l'une, dite « apostolique », « est et doit être, d'après moi, hétérogène à la pratique des conseils telle qu'elle est promulguée par l'Eglise à l'usage des religieux ». Voici, à propos des conseils et concernant ces « deux » perfections, quelques mises au point.

1. Comme le R. P. Carpentier, je suis convaincu que la perfection (perfection d'effort qui fait les Curé d'Ars et les Jean Berchmans) implique qu'on vive les conseils. « Le principe même des conseils, ai-je écrit, est universel. Tous ceux qui veulent suivre le Christ jusqu'au bout doivent les adopter, du moins selon l'esprit. Le *Qui potest capere capiat* ne s'adresse pas aux seuls religieux : des clercs, des fidèles ont compris et accepté le message plénier du Seigneur... Les prêtres diocésains et les évêques canonisés ont trouvé la perfection de la charité dans l'exercice privé des conseils, notamment dans ceux qui étaient inclus dans la vie de charité pastorale parfaite » (p. 374). Ce texte n'est pas isolé. En voici un autre, qui s'insère dans un contexte doctrinal important. Après avoir rappelé que le prêtre se sanctifie *dans* et *par* le devoir d'état, son ministère, j'écrivais : « Pourtant, on ne peut oublier que tous les moyens mis en œuvre par les religieux pour se sanctifier ne sont pas nécessairement des moyens qui appartiennent à la vie religieuse exclusivement. Les religieux méditent régulièrement : est-ce une raison pour que nous nous en abstenions ? Certains d'entre eux pratiquent spécialement la mortification : est-ce une raison de la délaisser ? Ils vivent selon les conseils évangéliques : devons-nous pour cela nous en désintéresser ? Ils sanctionnent leur donation par des vœux : est-ce assez pour que nous nous opposions à toute forme de vœux ? Ce serait agir de manière un peu puérile... » (p. 370). Bref, « les moyens généraux de perfection sont les mêmes pour tous les hommes, dans tous les états de vie » (p. 400). Et voici, concernant les vœux : « Le sacerdoce, que l'on suppose fervent, exige un haut degré de charité, de chasteté, d'obéissance, de tempérance, de pauvreté et d'autres vertus encore. Pour quel motif voudrait-on

empêcher certains prêtres de stabiliser par vœu une certaine matière d'obéissance, de pauvreté, de chasteté, ou même d'autres vertus encore, tout comme les religieux s'engagent à trois ou quatre vœux, dont la matière est précisée dans leur Règle ? » (p. 379). Est-ce là une spiritualité qui « est et doit être hétérogène à la pratique des conseils telle qu'elle est promulguée par l'Eglise à l'usage des religieux » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1065) ?

Mais il y a, entre le P. Carpentier et moi-même, une différence de perspective. Certains prêtres diocésains font valoir (raison ou prétexte), contre les conseils, que ceux-ci sont incompatibles avec les conditions de leur ministère et, dès lors, introduisent un dualisme dans leur vie sacerdotale. En fait, ils pensent aux conseils *tels qu'ils sont réalisés dans l'état religieux*. Il est possible de leur répondre en montrant, dans tel et tel cas (les Fils de la Charité, par exemple), que le ministère pastoral et la vie religieuse ne sont pas incompatibles. Cette solution, dont personne ne nie la légitimité, est, je crois, celle de Mgr Lemaître. Pourtant, l'objection n'est pas totalement dénuée de fondement. L'histoire des origines des congrégations actives montre que maint fondateur l'a rencontrée personnellement et a jugé opportun d'assouplir, non les conseils, certes, mais certaines prescriptions, alors traditionnelles, de l'état religieux (office chanté, messe conventuelle, etc.) eu égard aux nécessités de l'apostolat. Et l'histoire toute récente montre que certains religieux-prêtres ne parviennent pas si aisément à unir harmonieusement toutes les exigences qui résultent, à leurs yeux, de la vie religieuse et du ministère pastoral. Enfin et surtout, ce qui importe, c'est la vie « évangélique » elle-même ; et lorsqu'on propose d'unir la vie religieuse au ministère pastoral, que veut-on, sinon rendre celui-ci plus « évangélique » ? C'est pourquoi, tenant compte de l'objection indiquée, j'ai essayé de montrer que les conseils évangéliques comme tels peuvent parfaitement s'harmoniser avec la vie pastorale, sans dualisme aucun, et au titre même de l'apostolat. Cette solution s'établit par référence *directe* à l'évangile, sans le truchement de l'état religieux, ce qui réduit l'objection à néant ! Pour l'étayer, j'ai dû dissocier soigneusement le principe des conseils de leur réalisation concrète dans l'état religieux. Distinction formulée d'après les textes mêmes de la Somme théologique et développée, non pas « contre l'état religieux », mais « pour les conseils évangéliques ». Ce type de solution n'expliquerait-il pas le statut très original accordé aux Instituts séculiers ?

Voilà ma position en ce qui concerne les conseils. Afin d'éviter certaines discussions, j'ai même supprimé, dans la seconde édition, les lignes bien connues du cardinal Mercier, relatives aux moyens de perfection des religieux : « ni les seuls, ni les meilleurs » (1re édit., p. 402). Cette suppression, d'autant plus significative qu'elle est un des rares changements apportés au texte, n'a pas été remarquée non plus. D'ailleurs, qu'on y réfléchisse. Pourquoi m'évertuerais-je à distinguer le principe des conseils de leur réalisation concrète dans l'état religieux, si c'était pour conclure à une spiritualité hétérogène à la pratique des conseils ? Cette dissociation n'a ici de sens et d'intérêt que dans la mesure où elle me permet de montrer par la suite que les conseils peuvent être assumés par le prêtre diocésain, mais sous un mode différent. Ce propos, s'il a échappé au R. P. Carpentier, a été parfaitement perçu par le censeur ecclésiastique qui, en 1945, après avoir lu mon manuscrit, m'a demandé d'ajouter deux petits alinéas, l'un à propos des conseils, l'autre à propos des vœux : il ne fallait pas que les prêtres diocésains pensent, en me lisant, que pour être fidèles aux exigences de leur vocation, ils *devaient* faire les vœux de pauvreté et d'obéissance. De fait, ainsi que le Souverain Pontife l'a rappelé récemment, l'état clérical comme tel n'est pas exigitif des conseils. D'ailleurs si des citations de textes, si la ligne générale de pensée, si un fait bien caractéristique ne pouvaient suffire à montrer que je ne préconise pas une spiritualité « hétérogène à la pratique des conseils... », j'ajouterai que, n'admettant moi-

même qu'une seule et unique perfection évangélique, je ne vois pas ce que signifierait une perfection « apostolique » hétérogène aux conseils.

2. Par perfection « apostolique », en effet, j'entends l'unique perfection évangélique, mais voulue au titre du ministère pastoral et non au titre de l'engagement religieux.

Unique perfection évangélique. Je l'ai formellement écrit, en réponse à une question du P. Carpentier (*N.R.Th.*, 1946, p. 204) : « Perfection 'apostolique', écrivais-je, et perfection 'religieuse' signifient, du moins dans mon ouvrage, la seule et unique perfection évangélique... » (2e édit., p. 447). Le R. P. reprend l'objection, en reprochant au « texte » de l'ouvrage de proposer « deux » perfections, l'une « religieuse », l'autre « apostolique », celle-ci étant, par rapport à la première, « parallèle », « divergente », « hétérogène », « tout autre », « opposée nettement et dans tous les détails » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1064, 1065, 1067). Mais il ne fait pas la preuve de ce qu'il avance. Au contraire, la première citation textuelle qui suit son objection est : « la perfection évangélique peut être voulue, soit directement... soit directement... » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1065) ; il s'agit manifestement d'une seule et unique perfection évangélique, mais poursuivie dans telle ou telle intention. Est-ce la « ressemblance bien matérielle » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1064) qui doit servir de preuve textuelle ? Mais, dans le contexte même, « matérielle » est expliqué par « dans un but et d'après des normes très différents » (p. 328) ! Le R. P. esquisse aussi une sorte d'argument *ex nomine* : « Nous refusons de scinder la perfection évangélique en deux, dont l'une serait 'apostolique' *l'autre pas* (sinon que veut-on dire ?), dont l'une serait 'religieuse' l'autre pas, alors que la carmélite cloîtrée est aussi et plus « apostolique » que l'apôtre du dehors. Ou bien les mots doivent-ils tous perdre leur sens ? (*N.R.Th.*, 1950, p. 1069). Que dirait-on si je raisonnais de la même manière sur l'expression reçue : « vie active » ?... Les deux perfections « hétérogènes », « divergentes », « parallèles », « tout autres », « opposées nettement et dans tous les détails » sont une « construction artificielle » que je ne reconnais pas comme mienne. Je crois que le texte de mon ouvrage implique bien l'existence d'une seule et unique perfection évangélique ; mais — et j'y insiste — voulue à un titre particulier, concrètement au titre de l'apostolat, ce qui entraîne diverses conséquences :

a) un *titre* particulier. Je l'ai dit fréquemment : « le *motif* qui appelle et justifie ce progrès doit être essentiellement apostolique » (p. 365). « Double titre, essentiellement apostolique » (p. 366). « L'apostolat diocésain est donc notre titre à la perfection » (p. 366). Les prêtres diocésains « ont l'obligation d'autant plus grande de recourir à ces moyens (il s'agit des moyens *généraux* de perfection), qu'il leur est plus urgent d'assurer la valorisation sérieuse de leur activité apostolique » (p. 371). « Autre chose l'état de perfection supérieur, autre chose le titre exigitif supérieur de perfection » (p. 396). On le voit, les formules du texte sont toujours semblables : motif particulier, titre spécial, exigence supérieure. Jamais : perfection autre,... divergente, parallèle, hétérogène, opposée.

Cette distinction des titres me paraît légitime et nécessaire. On la retrouve dans des ouvrages qui traitent de la spiritualité des congrégations actives. M. Dierickx, S. J., écrit : « A côté de cette pauvreté 'évangélique', Ignace en voulut une qu'on pourrait appeler apostolique » (*De Jezuiten*, 1946, p. 69). Pauvreté évangélique et pauvreté apostolique... l'alternative n'est pas adéquate ; mais on voit ce que l'auteur veut dire, et il ne me serait jamais venu à l'esprit d'en conclure qu'il se fait le protagoniste de deux « perfections » divergentes. D'autre part, il est des religieux auxquels n'est commis aucun ministère pastoral : il est clair qu'ils ne peuvent vouloir la perfection de l'état religieux au titre d'un ministère qui ne leur est point confié.

b) du fait de ce titre particulier, les vertus exercées par le prêtre diocésain reçoivent une « *coloration* » particulière. J'ai détaillé quelque peu cette « physionomie particulière » (p. 316), ces « nuances différentes » (p. 317). Et je crois que ce travail devrait être plus développé encore. Mais il s'agit de « physionomie » et de « nuances », non d'« autres vertus », ni d'« autre perfection ». J'écrivais : « Les vertus auxquelles nous forme le Maître sont toujours les mêmes : humilité, simplicité, détachement, esprit d'entente, obéissance. Mais ces vertus fondamentales prennent des nuances différentes chez le contemplatif et chez l'apôtre [la distinction contemplatif-apôtre est de M^me^ Daniélou] » (p. 317). Mêmes vertus, nuances différentes... Est-ce là une perfection apostolique « opposée nettement et dans tous les détails » à une perfection religieuse ?

c) En vertu de ce titre particulier, le prêtre diocésain se constituera un régime spirituel adapté, certes, mais formé des moyens de perfection *évangélique*. « La perfection dans la charité, ai-je écrit, c'est-à-dire la perfection tout court, est réalisable dans tous les états... Les moyens concrets que le prêtre devra mettre en œuvre seront-ils d'un autre type que ceux qui sont l'apanage de la vie religieuse ?... Au plan des moyens généraux de perfection, il ne peut encore être question d'opérer des distinctions nettes. Mais ces moyens généraux de perfection ont été diversement combinés entre eux, de façon à procurer à l'humanité des ' régimes spirituels ' types... » (p. 399-400). L'agencement adapté d'identiques moyens de perfection est devenu une « perfection parallèle, opposée... ».

Voilà l'essentiel de ma position, d'après le texte de l'ouvrage. Le R. P. Carpentier y a vu autre chose : « S'il est vrai, écrit-il, ...que la pensée de Monsieur Thils ne vise que l'adaptation de l'unique perfection évangélique aux tâches nécessaires et sublimes confiées au clergé résident, nous demanderions que son texte réponde à cette pensée et non à la construction dénoncée ci-dessus » (*N.R.Th.*, 1950, p. 1069). Je crois que le texte de l'ouvrage répond à cette pensée et non à la « construction » dénoncée, sans méconnaître que quelques passages pourraient être précisés, notamment ceux qui — les notes du R. P. Carpentier l'ont fait voir — sont susceptibles d'être emboîtés dans un contexte doctrinal ou ramenés à des courants d'idées vulnérables et qui me sont étrangers. Je tiens à reconnaître la courtoisie du P. Carpentier, mais celle-ci perd un peu de son charme quand elle s'accompagne d'inexactitudes vraiment inacceptables concernant le fond des idées. Je ne mets nullement en question son souci d'objectivité; d'où ma surprise de constater que les expressions considérées comme douteuses ou ambiguës n'ont guère été interprétées en fonction des textes clairs, en fonction du contexte immédiat, en fonction d'une ligne générale de pensée suffisamment ferme. La note du P. Carpentier est, somme toute, un procès de tendance. C'est pourquoi, il eût été préférable d'écrire un articulet sur « certains courants actuels » se manifestant dans le clergé diocésain, par exemple, mais en dehors de toute référence à « une réédition et une traduction ». Car la non-pertinence des reproches adressés par le R. P. à cet ouvrage risque de diminuer le crédit qu'on devrait accorder à la valeur intrinsèque de ses remarques sur le présent et de ses appréhensions pour l'avenir.

Louvain. G. THILS.

L'IDÉAL DE PERFECTION DU CLERGÉ D'APRÈS LES RÉCENTES PAROLES DE S.S. PIE XII

Le rôle d'opposant est pénible et on ne le prend qu'à regret. On risque toujours de paraître faire œuvre purement négative. Nous aimerions mieux écrire ici des lignes positives sur la spiritualité du clergé diocésain (1), d'après les directives précieuses de l'Exhortation Apostolique *Menti Nostrae* et du *Discours au congrès des Etats de perfection* du 8 décembre dernier.

Nous aurions préféré éviter la présente discussion et nous en avons prié M. le Chanoine Thils, pour qui nous professons la plus franche estime. Réussirons-nous assez à persuader chacun de nos lecteurs que c'est précisément l'admiration que nous avons pour ses intentions, qui nous pousse nous-même à proposer des conceptions et des orientations différentes ?

Nous avions remarqué, dans la trame de son ouvrage, « malgré une multitude de matériaux de première valeur » (C, 1065) une double « ambiguïté » fondamentale (C, 1068). Force nous est d'observer dès l'abord qu'un tel reproche n'est pas dissipé par *certains* textes qui paraissent s'y opposer. Car il y en a d'autres, et c'est de ceux-là qu'il faut parler et dont nous parlerons tout à l'heure. Or, l'auteur concède dans sa réponse que « plusieurs passages pourraient être précisés, notamment, écrit-il, ceux qui — les notes du R. P. Carpentier l'ont fait voir — sont susceptibles d'être emboîtés dans un contexte doctrinal ou ramenés à des courants d'idées vulnérables et qui me sont étrangers » (T, 11). Pourquoi alors nous reprocher purement et simplement d'avoir mal lu ?

Enfin, un fait nouveau s'est passé, celui que nous venons de rappeler. Ces « courants d'idées vulnérables » ont assez ému le Souverain Pontife pour qu'il publie, dans un important discours doctrinal du 8 décembre 1950, prononcé devant un auditoire de trois à quatre mille membres des « états de perfection », des mises au point spécialement nettes. « Nature et spiritualité du clergé diocésain » : les deux questions incluses dans ce titre font l'objet des deux premières parties de ce discours, en des termes qui ne vont pas, il faut l'avouer, dans le sens du livre de M. le Chan. Thils. Dès lors une insistance de notre part, dans une discussion réglée très suffisamment par l'autorité pontificale, nous aurait paru déplacée. Ne convenait-il pas tout simplement de s'adapter aux positions du Saint-Père ? L'auteur n'avait-il pas reconnu spontanément la nécessité de refontes, d'explicitations, de rectifications (p. 9) ? Voici que pourtant il repousse nos remarques, même sous leur forme volontairement hypothétique (C, 1065) et défend son ouvrage.

Notre tâche nous est donc imposée et voici comment nous l'entendrons. Désireux de faire œuvre utile, nous suivrons le Discours du Saint-Père et

---

(1) Nous nous permettons de renvoyer à nos articles précédents : *La spiritualité du Clergé diocésain,* dans *N.R.Th.,* 1946, 192-217 (cité SCD, avec la page) ; *Pour le clergé diocésain : enquête sur sa spiritualité particulière,* Ed. du Vitrail, Union Apostolique, Paris, p. 81-93 (cité E, avec la page) ; *Autour de la spiritualité du clergé diocésain,* dans *N.R.Th.,* 1950, 1063-1069 (cité C, avec la page).

Nous ajoutons ici nos autres citations : *Discours de S.S. Pie XII aux membres des Etats de perfection,* 8 déc. 1950, notre traduction et notre commentaire, dans *N.R.Th.,* 1951, 179-192 (cité D, avec la page). — Thils, G., *Nature et spiritualité du clergé diocésain,* 2e édit., 1948, Bruges, Desclée De Brouwer (cité par le chiffre de la page). — Thils, G., *Clergé diocésain et idéal de perfection,* article ci-dessus de la *N.R.Th.* (cité T, avec la page).

nous confronterons avec sa doctrine 1) la « nature », 2) la « perfection » du clergé diocésain telles qu'elles sont présentées dans l'ouvrage de M. le Chan. Thils. Sans nous perdre dans le marais des discussions verbales, nous atteindrons ainsi d'emblée au niveau des réalités, où nous voulons nous tenir (2).

I

S'il est une idée affirmée dès le titre et, explicitement ou implicitement, tout au long du livre de M. le Chan. Thils, c'est que le clergé « diocésain » en face du clergé religieux, donc au sens de *clergé séculier*, a sa « nature » bien à lui. C'est pourquoi on nous parle des « constituants essentiels et éternels du prêtre diocésain » (p. 329). Nous citerons d'autres textes tout à l'heure. Mais que faut-il penser et que pense le Saint-Père de cette « nature » du clergé séculier en tant que tel, sur laquelle s'érigera, comme sur un fondement bien distinct, cette perfection, également bien distincte, qui faisait l'objet de nos remarques ?

Il est évident que le clergé diocésain-séculier existe et qu'en raison de sa destination pratique et de son genre de vie, une « spiritualité » lui convient, dont cependant nous avons déjà dit ailleurs qu'elle est essentiellement *ouverte à tous les prêtres* et fidèles du diocèse (SCD, 217). Mais la question est de savoir à quelle profondeur cette spiritualité particulière prend naissance, à quelle profondeur elle distingue les deux clergés. Est-ce au niveau de la *« nature »*, le clergé séculier en tant que séculier ayant dans l'Eglise sa nature sacerdotale ou apostolique à lui, ce qui suppose évidemment l'institution par le Christ du clergé séculier comme tel, en vue d'une fonction qui lui appartiendrait de droit divin ? Ou bien plutôt, *la nature institutionnelle des deux clergés, comme clergés, étant la même,* la différence entre eux n'existe-t-elle qu'au niveau *des fonctions confiées à chacun,* dans telles régions, à telles époques, attributions « essentiellement » interchangeables selon les dispositions de l'autorité de l'Eglise ? De ces deux hypothèses, nous devons certainement choisir la seconde.

On peut sans doute employer le mot « nature » en un sens purement approchant, ne répondant à aucune idée précise. Mais nous sommes en théologie. Tout ce livre présente le clergé séculier comme ayant sa nature spécifique essentielle, remontant directement à l'institution primitive.

Le sacerdoce existe de droit divin. Que certains prêtres fassent des vœux dans un groupe établi par l'Eglise, que d'autres n'en fassent pas, cela ne peut rien changer à leur *nature* de prêtre. Nous voyons dans cette situation un simple *fait* de « vocations » différentes, le fait, pour le prêtre séculier, d'une vocation sacerdotale que ses dispositions naturelles et surnaturelles orientent vers cette façon concrète de vivre et d'exercer l'apostolat, sans passer par les trois conseils professés publiquement dans l'Eglise. Ce fait l'Eglise l'a réglé par ses lois. Comme l'évangile, elle base son appel à la perfection sur la liberté. On oublie trop que la perfection concrète pour chacun, prêtres y compris, est la *« perfection de fait »*, c'est-à-dire celle qui convient providentiellement à ses aspirations, à ses dons, aux appels extérieurs et intérieurs qu'il entend et comprend. C'est parce qu'on oublie cette prépondérance du fait, qu'on veut trouver des raisons de nature, des justifications de nature, là où il n'y a que des raisons de fait.

---

(2) Ce faisant, on le verra, nous aurons précisément répondu à l'article ci-dessus dans toute la mesure où nous avons à y répondre. M. le chan. Thils a rappelé utilement des textes que nous avions lus attentivement, à côté de tous les autres et qui nous étaient présents quand nous avons parlé d'ambiguïtés et non de simples erreurs. D'autre part, le discours du Saint-Père, par la clarté qu'il projette expressément sur ces mêmes questions, s'impose désormais à nous comme vérification autorisée de la pensée de l'auteur.

L'Eglise a besoin de nombreux prêtres et elle laisse à chacun, dans les limites du *De clericis* canonique, la liberté de chercher sa perfection en privé ou d'adopter l'*« état »* de perfection. Il y a là encore *un fait,* répondant au premier, et adapté à la matière humaine. Il n'y a pas ici de « droit », de règle, d'institution divines, tenant à la nature du sacerdoce ou de l'apostolat, comme si l'Eglise *devait vouloir* qu'une majorité de ses prêtres évitent ou refusent l'état de perfection évangélique (voir plus loin combien la position du Saint-Père est différente) et comme s'il devait manquer quelque chose d'essentiel à une Eglise, où tous les prêtres seraient religieux. Par exemple, le fait, dit le Pape, que souvent dans les territoires de missions tous les prêtres, sans excepter l'évêque, appartiennent au clergé religieux ne peut être considéré comme d'ordre exceptionnel ou transitoire (D, 180).

Pour percevoir les inconvénients de cette « nature » du clergé séculier en tant que tel, il faudrait préciser comment l'auteur la comprend. Car où trouver sa définition ? Dans le sacerdoce ? Impossible, il est commun aux deux clergés (SCD, 198-202). M. le chan. Thils l'admet, bien qu'il conserve encore plus d'une fois l'expression de « sacerdoce diocésain ». Il recourt à la « mission apostolique » confiée à l'évêque « diocésain ». Mais le lien de « nature » avec l'évêque local sera-t-il le monopole du prêtre séculier en tant que tel ? Serait-il spécifiquement différent de celui qui relie « à l'évêque » le prêtre religieux ? Et le lien avec le Pape ne serait-il pas un lien avec un évêque *partout « local »* ? On en appelle aussi à la *cura animarum complète* du curé ? Mais ce n'est pas là un élément spécifique, de « nature », puisque le prêtre religieux y est apte par nature et l'exerce en fait dans d'innombrables territoires (3). Et réciproquement combien de prêtres séculiers qui ne l'exercent pas ? On semble en appeler aussi à la *disponibilité,* à la *mobilité,* à l'aptitude *universelle* aux charges du ministère, tous caractères tenant à la nature *séculière* du clergé diocésain. Mais il y a deux « disponibilités » sacerdotales : celle qui met avant tout dans la main de l'évêque local, celle qui met avant tout à la disposition du Pape, pour des missions locales et universelles; et tous les prêtres doivent être disponibles dans les deux sens, bien que dans certaines régions ils se trouvent *pratiquement* spécialisés dans l'un des deux. Il y a plusieurs « mobilités », celle du curé à l'intérieur de sa paroisse, celle du prédicateur de missions sans cesse en route d'une paroisse à l'autre. Il y a longtemps qu'on a trouvé le moyen d'adapter même la communauté religieuse à la résidence solitaire : qu'on songe aux Norbertins, aux nombreux chanoines réguliers. Les efforts communautaires des prêtres diocésains y réussissent aussi. La « nature » spécifique attri-

(3) On a compté 8.000 paroisses confiées à des religieux, dont un bon nombre des paroisses de Rome. En outre, combien de postes de missions ? Dans tel pays, toute église de religieux est constituée en paroisse.

Pour nous la *cura animarum* non spécialisée du curé de paroisse est l'idéal pastoral dont tout prêtre sans exception prend et doit prendre une part; le prêtre professeur, l'aumônier d'Action catholique, le prédicateur de missions, le confesseur, l'administrateur, le supérieur de collège ou de séminaire, et bien entendu le moine, le contemplatif prêtre qui remplissent eux aussi un ministère spécialisé bien sacerdotal, bien apostolique, bien mandaté : autant de manières spécialisées de remplir le seul et unique *ministère pastoral,* découlant de la nature du sacerdoce et dont le curé est le modèle, le « type » complet. C'est lui qui rappellera toujours à tout prêtre que toutes ses activités sont caractérisées par la spiritualité du pasteur. Le curé de son côté confie volontiers une part de sa tâche aux « spécialistes », qu'il trouve animés de la même « spiritualité » que lui. A côté de cette grande spiritualité pastorale, où tous les prêtres se rencontrent étroitement, les diverses « spiritualités » des familles religieuses évoluent sur un autre plan, celui des applications spécialisées de la perfection et de l'apostolat : et c'est pourquoi rien ne saurait les opposer à la première.

buée au clergé séculier comme tel fera négliger tous ces faits et on construira sur l'équivoque, hors du réel.

Attribuer au clergé séculier une « nature » propre, c'est courir à toutes sortes d'écueils. *Non rogo ut tollas eos de mundo.* On commence par la traduction fantaisiste qui fait de cette parole du Christ la louange évangélique du clergé *séculier* (p. 8) et l'on continue en tenant cette gageure historique : « Sans doute un prêtre diocésain est-il toujours diocésain au XX^e^ siècle comme au premier tout comme l'Eglise catholique romaine est toujours la même à travers la succession des siècles » (p. 329). La « nature » spécifique du clergé séculier en tant que tel n'est donc pas un vain mot, puisqu'on n'hésite pas devant cet anachronisme qui consiste à l'affirmer dès le premier siècle : le clergé séculier est le clergé primitif.

Mais le prêtre séculier est un prêtre différencié du prêtre religieux, différence qui ne touche pas le clergé en tant que tel. Il est anti-historique de transporter la notion de prêtre séculier actuel, à une époque où cette différenciation n'existait pas. « Les Apôtres, ces gigantesques précurseurs du clergé diocésain » (p. 20), « Le prêtre diocésain personnifie le sacerdoce catholique pour sa génération » (p. 331) : on ne saurait que s'étonner de ces manières de parler, à moins qu'on ne voie en effet dans le clergé séculier comme tel l'essence sacerdotale originelle, le clergé religieux étant alors, comme clergé, d'une nature différente. Tout se passe donc dans ce livre, en vertu de sa position historique et de ses conceptions doctrinales, comme si cette dernière thèse était au fond de la pensée de l'auteur, thèse que le Pape réprouve.

Mais l'étonnement augmente, du point de vue historique — et ici nous anticipons un instant sur notre seconde partie — quand cette dénomination de clergé séculier, signifiant expressément aujourd'hui le clergé qui ne professe pas extérieurement, et pour d'excellentes raisons d'ailleurs, l'état de perfection, est transporté dans le passé primitif, sous le nom de diocésain, comme synonyme cette fois de « perfection » originelle découlant de l'institution divine, tenant à l'essence de l'Eglise et, bien entendu, indépendante des *trois* conseils (comme nous le découvrirons de nouveau tout à l'heure), puisque ces trois conseils n'ont été organisés que plus tard, à la naissance de la vie religieuse officielle (4).

Nous croyons que les Apôtres sont les ancêtres et les précurseurs de tous les évêques et de tous les prêtres exactement au même titre. Nous croyons qu'il ne faut parler qu'au troisième siècle de « diocèses » et, sans doute, d'un clergé « diocésain », où ne se précise pas encore la différenciation séculier-régulier; de cette différenciation, on ne parlera que beaucoup plus tard, en notant l'extrême variété de la composition des clergés de ce point de vue. Saint Augustin, par exemple, ne voulut toute sa vie ordonner que ceux qui promettaient de vivre avec leur évêque en communauté sous sa « règle ». Quand il consentit à permettre à certains de vivre séparément, ce fut de mauvaise grâce et à contre-cœur. Quel était à Carthage à cette époque le clergé « séculier » ? Celui qui vivait le plus loin de son évêque. Le clergé « diocésain » comprenait sans doute tous les prêtres, mais surtout ceux qui, vivant en commun sous une règle, étaient pour l'époque des « réguliers ».

« Clergé diocésain » est une expression raccourcie, à sens conventionnel et d'ordre *purement pratique,* signifiant heureusement le clergé incardiné à *un* diocèse *déterminé,* voué à tel peuple concret (SCD, 192). Telle nous paraît caractérisée la vocation propre du clergé séculier, nous en avons dit ailleurs

(4) Voyez dans *Provida Mater Ecclesia* les origines de la vie religieuse présentées en réponse aux controverses actuelles (*N.R.Th.*, 1947, p. 417, trad. et comment.).

l'excellence « spirituelle » (SCD, 195-198, 206, 212) (5). Mais si l'on fait de ce mot une épithète de « nature », alors tout clergé n'est-il pas « diocésain » au sens naturel du mot, comprenant tous les prêtres qui sont appliqués au service des âmes, se partageant tous les aspects, plus ou moins spécialisés, de la *cura animarum*, en recevant leur juridiction toujours révocable de l'évêque du lieu, qui les approuve déjà collectivement en recevant leur famille religieuse dans son diocèse ? Une abbaye, un séminaire de missions étrangères, un monastère de prêtres contemplatifs, toute communauté de vie évangélique : autant d'activités essentielles de l'Eglise, qui à ce titre rendent à la vitalité chrétienne de l'Eglise locale, à la *cura animarum* complète, des services spécialisés irremplaçables.

Si l'on veut maintenant mettre en regard de cette « nature » du clergé diocésain-séculier en tant que tel les paroles du Pape, on constatera une réelle opposition. Il faudrait citer in extenso le premier point du Discours (D, 179-180). En résumé les deux clergés sont de droit divin absolument les mêmes. Le Christ n'a pas établi ou sanctionné, pour le mettre à la base de son Eglise, un clergé séculier en tant que tel. L'aptitude des deux clergés à toutes les fonctions est la même. « Leur différence, leurs mutuels rapports, le labeur à leur confier », c'est l'Eglise qui en décide « selon les besoins des diverses époques ». En fait, le Pape le note, les lois canoniques prévoient les cas du religieux curé et Ordinaire du lieu. Le rattachement « apostolique », c'est-à-dire « à l'évêque » est similaire ; et l'on ne devrait pas oublier que, pour le prêtre dit « exempt », il est assuré non seulement par de nombreux liens avec l'évêque local, mais, même par le vœu d'obéissance, avec l'évêque de Rome, dont la juridiction immédiate est universelle.

On nous permettra de conclure que cette « nature » du clergé diocésain-séculier en tant que tel est la première équivoque, la première cause, dès le titre, des ambiguïtés qui porteront tout à l'heure sur l'idéal de perfection.

II

Après les paroles pontificales, on aimera mieux désormais unir dans la même « nature », celle du sacerdoce apostolique, tous les prêtres de Jésus-Christ, fraternité vraiment constitutive, organique, fondamentale dans l'Eglise. Cela revient-il à enlever toute base à une spiritualité du clergé séculier, sous le nom de diocésain ? Nullement. Mais la question de nouveau est de savoir *à quel niveau* elle va différer de la spiritualité sacerdotale d'un clergé religieux, au niveau des principes mêmes, de la « nature » de la perfection proposée à chacun, ou seulement au niveau des applications pratiques à des fonctions déterminées ? Le Pape, en touchant maintenant sa seconde question, prend précisément position sur ce point de la « perfection » qui nous occupe. Nous commencerons par citer ses paroles.

« Une autre question, dit-il, que Nous avons maintenant à cœur de bien mettre au point, concerne la manière dont le clerc et le religieux doivent tendre chacun à sa perfection de vie » (D, 181). Nous résumons la réponse qui fixe une terminologie à l'abri des ambiguïtés. Il résulte des paroles du Saint-Père 1) que ni le prêtre ni personne « qu'il s'agisse de particuliers ou d'associations », n'est *obligé* à la pratique *effective* des trois conseils évangéliques ; 2) que par conséquent l'état clérical comme tel, si saint qu'il soit dans ses *« exigences »* (voir ci-après, p. 631), ne peut pas s'appeler un *état* de perfection

(5) Sur ce fondement la spiritualité du clergé diocésain s'édifie facilement, sans rien d'artificiel, répondant à l'appel concret de la vocation diocésaine, sans rompre l'unité du sacerdoce catholique et sans dissocier le prêtre de l'appel universel à la perfection des trois conseils d'abnégation (cfr SCD, 195-198, 215-217, 206-208).

évangélique (*acquirenda*) ; 3) que le clerc religieux n'est pas dans l'état de perfection parce qu'il est prêtre, mais parce qu'il est religieux ; 4) que le prêtre séculier qui devient membre d'un Institut séculier de perfection, est dans l'état de perfection à ce titre, et non parce qu'il est prêtre : l'Institut séculier en effet, explique le Pape, s'oblige lui aussi aux trois conseils, bien que moins complètement et sous une forme extérieure qui est séculière. (Qu'on le remarque, l'insistance spécialement didactique est du Saint-Père lui-même). Nous devons conclure 5) que seuls les trois conseils traditionnels, adoptés comme règles obligatoires, sont reconnus par l'Eglise comme base indispensable d'un état de perfection, « auquel tous peuvent accéder en toute liberté, selon ce qu'ils estiment meilleur en vue de leur « perfection de fait » (D, commentaire, 189).

Il est évident qu'en déclarant « la manière » dont le clerc et le religieux doivent tendre chacun à sa perfection de vie, le Saint-Père n'expose pas toute la spiritualité de ces deux vocations. Et ce n'est nullement notre intention, redisons-le encore, d'oublier, à l'occasion de la mise au point pontificale, « l'intérêt et la richesse » d'autres éléments de l'ouvrage de M. le chan. Thils (C, 1064). Le Saint-Père va droit à l'essentiel. Il sait qu'on a comparé les deux états quant à la perfection. C'est sur ce point qu'il veut fixer la doctrine traditionnelle. C'est également sur ce point central que portait notre discussion. Existe-t-il, selon la conception du présent ouvrage, en face de l'idéal spirituel et de la « perfection » des religieux, un état de perfection sacerdotale, en tant que sacerdotale ? Nous mettrons consciencieusement sous les yeux du lecteur trois argumentations, qui veulent interpréter saint Thomas et qui jouent dans la trame de l'ouvrage un rôle fondamental. Ce sont trois « positions-clés » (T, 2) bien plus influentes que des rectifications occasionnelles, dont nous avouons ne pas voir comment elles s'harmonisent avec l'ensemble. Nous saurons ainsi si vraiment nous avions lu dans les textes autre chose que ce qu'ils contiennent. Ensuite nous comparerons cette doctrine avec celle du Saint-Père et nous en discuterons brièvement la valeur.

1. L'état de perfection de l'évêque, a écrit saint Thomas, est meilleur que l'état de perfection des religieux. Et cela en vertu de la charité pastorale à laquelle il s'oblige. On part de là pour établir, *du point de vue cette fois de l'idéal de perfection morale — acquirenda* — une opposition nette entre la charité pastorale d'une part, et les *trois* conseils d'autre part, auxquels l'évêque ne s'oblige pas (p. 374) et on aboutit expressément à deux conclusions :

1) La perfection de l'évêque est de nature différente de celle du religieux, puisqu'étant meilleure elle se définit en dehors des trois conseils (p. 293, 315, 316, 366, 374, 375, etc.). Or, cette perfection de l'évêque est le fondement de celle du prêtre diocésain. C'est la sienne propre et, si elle est perfection meilleure, c'est précisément parce que, contrairement à celle du religieux, elle ne vise pas à la sanctification personnelle, mais à celle des autres (6). On présente donc cette différence *comme un renversement du sens de toute la vie*. Toute la trame du livre que nous analysons est tissée de cette idée.

Et par conséquent quand le prêtre « diocésain » utilise des moyens que prennent les religieux, il n'y a là qu'une ressemblance matérielle, but et normes sont différents (p. 259, 328...). Cela est dit et répété et l'on ne saurait interpréter cette différence dans le texte sinon dans le sens de l'opposition charité pastorale-triple conseil évangélique. Nous sommes amené à conclure que la « perfection » ici proposée est volontairement et expressément et le plus possi-

(6) On notera aussitôt combien cette comparaison travestit la perfection religieuse. La sanctification personnelle n'est-elle pas le plus grand, le vrai moyen dans l'Eglise de glorifier le Corps mystique du Christ, d'aider le Rédempteur et donc de sanctifier les autres ?

ble (l'entreprise à vrai dire est difficile) posée comme hétérogène à la perfection des trois conseils et plus parfaite que celle-ci. Encore une fois c'est le but même du livre. L'état du prêtre séculier a ses moyens à lui de perfection (p. 321). Quand on parle des *trois* conseils, c'est pour dire qu'ils ne sont pas nécessaires *en vue de la perfection* (p. 368, 371, 374...). Certes ils sont utiles, et il ne faut pas s'opposer à eux sous prétexte qu'ils définissent la perfection des religieux. Et pourquoi ? Parce que quand un prêtre diocésain adopte ces trois « vertus », c'est et ce doit être dans un esprit de service du prochain, esprit qu'on déclare *tout autre,* on a vu pourquoi, transformant profondément ces pratiques ascétiques. Et l'on décrit longuement (p. 316, 380) combien tout cela diffère de l'idéal religieux. Nous ne disons pas que l'auteur y réussit. Nous disons qu'il l'affirme continuellement.

2) De l'argument on conclut en second lieu que cette perfection de l'évêque distingue aussi le prêtre séculier comme tel du prêtre religieux. A tous deux on accorde un élément « générique » commun de « perfection » : la *vita mixta.* Mais l'« apostolat », la mission apostolique accordée à tous les prêtres, doit être d'une nature spécifiquement différente dans le clergé séculier. C'est pour cela même, nous dit-on, que la spiritualité du clergé diocésain ne peut se baser sur le sacerdoce, parce que le pouvoir d'ordre ne situe pas tout le prêtre diocésain. Qu'a donc en propriété l'« apostolat » du prêtre séculier comme tel ? Cela découle évidemment de sa « nature » propre. Lui seul partage (sans doute) vraiment et spécifiquement la mission de l'évêque « diocésain (7) ». C'est pour cela que le clergé séculier aurait en propre toute sa spiritualité, c'est-à-dire : un moment historique à lui, relatif à son institution comme clergé séculier; ses préférences dogmatiques, ses valeurs morales; ses pratiques ascétiques (p. 295-328). Tout cela, nous affirme-t-on, distingue *spécifiquement* les deux clergés du point de vue de leur « perfection », non pas seulement cette fois comme religieux et non-religieux, mais comme prêtres séculiers ou diocésains et prêtres religieux. Il y a donc une *vita apostolica* spécifiquement propre au clergé séculier en tant que tel, et c'est la *vita apostolica* originelle. A quoi tient cette nouvelle différence « spécifique » entre prêtres et prêtres ? Elle tient, répondon, à ce même « apostolat », qui distinguait tellement la perfection du prêtre de celle du religieux, à la même « perfection apostolique », partagée cependant, à titre « générique » par le prêtre religieux, à la même charité pastorale (p. 315), à la même orientation vers le salut d'autrui. Mais on affirme partout la différence spécifique. Le fait que cet « apostolat » s'exerce localement dans le diocèse sert aussi à démontrer la différence spécifique.

Qu'on relise par exemple les pp. 315 à 328. Elles veulent caractériser les « valeurs morales » et les « pratiques ascétiques », bref une « perfection » du *prêtre* diocésain, vraiment différente par rapport à celle de son confrère le prêtre religieux (8). Mettre le religieux bien à part du prêtre séculier, spécifiquement à part, faire d'ailleurs du prêtre diocésain, au sens de séculier, le détenteur de l'apostolat complet, lui attribuer, comme prêtre séculier, une per-

(7) Notre tâche, qu'on veuille le remarquer, n'est pas facile ici, puisque nous devons amener à la clarté un texte dont nous n'aurions voulu dénoncer que les ambiguïtés.

(8) On cite M. le chan. Masure : « En tout cas, confondre deux vocations et deux états de vie (celle qui trouve sa perfection dans la charité apostolique sanctificatrice par elle-même et celle qui s'appuie sur l'« ascèse », la perfection religieuse), c'est risquer de ne rendre service et justice ni à l'une ni à l'autre » (p. 324). L'« ascèse », ce sont ici les trois conseils, basés sur l'abnégation. Logiquement, l'auteur en arrivait à appeler les conseils évangéliques une perfection d'Ancien Testament : la charité pastorale *« dans le monde »* réalisait le vrai évangile. Voilà quelle était la doctrine, beaucoup plus exagérée, dont M. le chan. Thils cite ici les prémisses...

fection plus haute, voilà les intentions qui affleurent dans ces pages, comme dans tout le livre. Soutenir *avec précision* un tel programme serait difficile. Encore une fois, nous ne disons pas que l'auteur y ait réussi : n'avons-nous pas parlé des « ambiguïtés » du livre ? Mais tel est le sens de son ouvrage.

Une seconde argumentation, destinée à démontrer, dans l'état du prêtre séculier, une perfection différente et plus haute que celle du religieux, est tirée de cette autre remarque incontestée de saint Thomas : *Per sacram ordinationem aliquis deputatur ad dignissima ministeria... ad quod requiritur maior sanctitas interior, quam requirit etiam status religiosus.* On part de ce texte et on dit : Le prêtre comme tel *s'oblige* à une plus grande sainteté que le religieux. Il est donc constitué dans une perfection différente et plus élevée que celle du religieux. C'est une perfection apostolique dans son orientation et ses motifs (p. 365-366, 380). Cette argumentation n'est pas employée seule. Elle est étroitement associée à la précédente. Elle semble à vrai dire inopérante pour distinguer *le prêtre du prêtre.* Mais on ajoute : Le prêtre, en se faisant religieux, n'augmente en rien ses obligations; au contraire le religieux augmente les siennes en recevant les ordres sacrés (p. 366-367). A quoi bon, *semble-t-on devoir conclure,* la vie religieuse, du moins pour le prêtre ? A quoi bon les *trois* fameux conseils, dont l'évêque n'a nul besoin et qui même le gêneraient ? La plus haute perfection vient du caractère apostolique de la vie. Là se trouvent aussi les moyens, l'exercice de la perfection. Les trois conseils ne sont qu'un accessoire, que d'ailleurs on pratiquera dans un autre esprit et d'une autre façon.

Une troisième « position-clé » qui intéresse tout l'ouvrage, c'est cette *vita mixta* que l'auteur nous rappelle dans sa réponse. Saint Thomas a repris d'Aristote la distinction entre vie contemplative et vie active : division applicable au païen comme au chrétien, et chez le chrétien, au laïque comme au prêtre et au religieux. C'est dans le sens de la vie contemplative que se trouve la perfection de l'homme. Mais il ne vient pas à l'idée de saint Thomas de faire de la « vie contemplative » l'*état de perfection évangélique,* dont il parle ensuite : *II^a II^ae,* q. 184. L'état de perfection suppose en effet d'après lui qu'on s'oblige *ad ea quae sunt perfectionis,* il suppose un contenu *objectif,* quelque chose à faire, l'*obligation positive aux moyens de sainteté.* Supposez réalisée cette vie objectivement parfaite, alors sera plus parfaite une *vita mixta* qui peut joindre à la perfection évangélique, nécessairement « contemplative », les œuvres de la vie active. Entreprises en effet uniquement *intuitu Dei* — cela grâce à l'état de perfection — « elles dérivent de la contemplation des choses divines » (*II^a II^ae,* q. 188, a. 2, ad 1^um). Cela est dit des œuvres de charité au service du prochain; et c'est plus vrai encore de la prédication et de l'apostolat spirituel. Le Christ a choisi cette vie-là.

Il résulte de tout ceci que si la *vita mixta* ne s'appuyait pas sur une vie de perfection précédemment établie, elle n'exprimerait qu'une *forme vide de toute perfection objective,* une vue spéculative, qui n'aurait rien du réalisme évangélique (9). Si l'auteur fait d'elle « l'élément générique » de la « perfection » sacerdotale, c'est une preuve nouvelle de ce que nous avons avancé : à ses yeux la perfection *morale* propre au prêtre est une perfection dite « apostolique », centrée sur l'orientation vers autrui comme telle. C'est là son état de sanctification personnelle, qui se suffit à lui-même.

---

(9) C'est bien parce qu'il l'avait compris que le cardinal Mercier en vint à proposer comme unique moyen pour le prêtre d'accéder à la vie mixte les trois conseils. Dans une conférence dont le compte rendu fut distribué, ce fait avait été objecté à M. le chan. Thils par un auditeur qui avait senti l'évidente opposition. Il reçut cette réponse mentionnée au compte rendu : « On peut se demander si le cardinal y ferait encore appel aujourd'hui » (aux trois vœux).

On voit ici exactement pourquoi l'auteur, disions-nous, *semblait* logiquement canoniser l'action en elle-même comme le moyen suprême de la perfection (C, 1065). Il nous dit certes, et nous l'avons reconnu en employant le mot « sembler », que la *vita mixta* théologale suppose la contemplation : *contemplata aliis tradere*. Mais qui a jamais fait de la contemplation la *perfectio acquirenda*, la perfection « des moyens » ? Elle est un fruit, elle est au terme, elle n'est pas le chemin objectif de la perfection. Alors on n'aperçoit plus, dans le texte objectivement considéré, que l'action apostolique pour tenir lieu de *perfectio acquirenda*, cette action apostolique dont on nous affirme qu'elle est le vrai moyen de perfection de la « perfection apostolique ». Et on ne s'étonne plus que les trois conseils d'abnégation perdent tout accent et passent au rang d'accessoires, et que, si on les adopte, ils deviennent eux-mêmes « apostoliques », c'est-à-dire qu'ils sont compris et pratiqués autrement.

Nous avons analysé ainsi trois « positions-clés » de l'auteur, et déjà auparavant sa position historique. Nos constatations suffisent largement puisqu'elles atteignent la trame même de l'ouvrage. Partout nous constatons un effort pour dégager une « perfection » propre au clergé séculier *en tant que tel* et pour l'opposer spécifiquement à celle des religieux, à celle des prêtres religieux, et spécialement en tant que ceux-ci professent les *trois* conseils au titre de totale abnégation. Les explications relatives aux « conseils » que donne l'auteur dans son article ci-dessus sont très intéressantes (T, 4-11) mais n'infirment pas les preuves que nous venons d'apporter, fournies par la sève même de son ouvrage.

2. Or que faut-il penser de cette manière de présenter la perfection évangélique au prêtre ? Faisons les constatations suivantes dans le Discours du Saint-Père. Tout d'abord parlant de la perfection « morale », *acquirenda*, le Saint-Père ne fait pas même allusion à cet état de « perfection » des évêques, qui serait le fondement de la perfection du prêtre diocésain. Qu'on nous permette de redire qu'il s'y glisse une équivoque manifeste et qui n'est pas de saint Thomas. Quelle est dans l'évêque cette « perfection d'état [10] » ? Par état l'évêque est au terme, au terme du sacerdoce plénier : sa perfection officielle est celle du « *perfector* », il n'est plus à l'école, puisque dans l'Eglise locale, il est l'image *unique* et l'instrument du Christ Roi. Prophète, Prêtre. Ne voudrait-on pas une bonne fois convenir que la perfection d'état de l'évêque, en elle-même et dans son objet, n'est pas et ne peut pas être la perfection *morale* proposée aux hommes et qu'elle n'intéresse pas l'imitation, ni l'envie, espérons-le, ni du fidèle, ni du simple prêtre. Comme père, l'évêque vit et collabore avec ses prêtres. Comme « *parfait* », il est seul essentiellement et inimitable. Aussi il n'en est aucun parmi ses prêtres qui ne se reconnaisse indigne de le remplacer, de lui succéder. D'innombrables saints confesseurs ont été loués spécialement par l'Eglise pour avoir refusé autant que possible, et souvent efficacement, l'épiscopat [11]. On voit combien la « participation » du prêtre, de *tout*

(10) Rappelons les divers sens, sans cesse mêlés, du mot perfection : 1) *perfection de fait* : voie de sainteté conforme pour chacun à la volonté de Dieu sur lui ; 2) *perfection d'effort* : moyens « parfaits » en soi, traditionnellement désormais les trois conseils de renoncement et de consécration totale, du moins quant à leur esprit : c'est la perfectio *acquirenda* ; 3) *perfection du terme* : la charité parfaite qui n'est pas un moyen, mais demande les moyens meilleurs, adoptés définitivement, la « perfection » dans l'effort ; 4) *perfection d'état* : situation publique, établissement « public » d'une personne dans l'Eglise en vue d'une « perfection » à manifester, perfection d'effort dans le religieux, perfection du terme dans l'évêque (voir *N.R.Th.*, 1946, 206-212).

(11) Voir SCD, 208-212, où nous traitons longuement de cette équivoque, dont la survie est étrange. L'épiscopat, comme en soi le sacerdoce, n'est pas objet de libre choix, mais de *désignation*. Objectivement, l'état épiscopal ne porte pas sur la perfection à pratiquer, mais sur la perfection à transmettre.

prêtre, à la « perfection d'état » de l'évêque est analogique. Appelé à partager avec toute sa générosité la vie de charité pastorale, dont l'évêque est la plus haute image, il n'approche même pas d'un degré de sa *perfection d'état* essentiellement unique : l'évêque seul est au sommet par sa consécration à son Eglise.

D'une perfection apostolique — seconde constatation — qui serait différente et plus élevée que la perfection religieuse, et en général que la perfection des *trois* conseils, il n'est pas question dans les paroles du Pape. Qu'on veuille bien remarquer que ce discours ne peut se comprendre et s'interpréter que dans la ligne des publications et des discussions des dernières années. Le Pape veut résoudre les questions qu'il annonce, celle en particulier de la double perfection. Or il déclare : « Il est contraire à la vérité d'affirmer que l'état clérical, en tant que tel et selon qu'il procède du droit divin, réclame de ses membres, en vertu de sa nature, ou du moins en raison d'un postulat de cette nature, l'observation des conseils évangéliques et qu'il doive en conséquence ou puisse s'appeler un état de perfection évangélique — *acquirendae* » (D, 181). Mais si le prêtre veut accéder à la perfection évangélique, le Saint-Père ne lui propose rien d'autre comme but et norme de perfection (cfr T, 8), que les trois conseils, auxquels il peut s'obliger soit en privé, soit dans un Institut séculier, soit dans la vie religieuse.

Pas d'*obligation* à l'*état* de perfection — les conseils effectivement voués — découlant du sacerdoce. Pas d'état de perfection non plus découlant du sacerdoce en tant que tel. Et en effet, « les conseils évangéliques, qui sont le propre de l'état religieux et s'y pratiquent avec la perfection la plus complète » sont

---

Aussi peut-on refuser l'épiscopat, sans rien contredire de la tendance à la perfection, et même pour y répondre, excepté si on était le seul à pouvoir en assumer la charge, ce dont jugerait normalement le supérieur. Cependant l'évêque, en acceptant sa consécration, accepte l'obligation publique « d'avoir acquis la perfection » (nous expliquons la position de saint Thomas). Il s'oblige donc, mais *implicitement*, à tous les moyens de perfection, dont cependant l'état épiscopal le laisse essentiellement juge. Il est impossible de regarder l'état épiscopal comme tel pour apprendre les moyens de perfection, puisque l'évêque représente la perfection du terme. Sa charité, débordant en charité pastorale, est le terme, non la perfection d'effort. Il devra *par lui-même* poursuivre la perfection d'effort, et sa difficulté spéciale, puisqu'il reste homme, c'est de persévérer à se mettre à l'école de la perfection, bien que son état le constitue le *perfector aliorum*. Tout ceci montre que l'évêque se trouve placé, quoique indirectement et personnellement et par voie de conséquence seulement, dans un état de perfection morale, *acquirendae*, et sur ce terrain de la perfection d'effort, son état *n'est pas « supérieur » à celui du religieux* : d'où il découle, dit le Droit canonique, que « le religieux élu évêque reste religieux » ; en d'autres termes, devenu évêque, il lui est toujours avantageux de rester religieux. Il apparaît aussi que l'acceptation de la consécration épiscopale, à cause du dévouement total qu'elle suppose, sous-tendu d'ailleurs par l'obligation d'avoir acquis la sainteté, est objectivement parlant un acte de totale charité. De nouveau la difficulté spéciale sera de n'avoir que cette pure intention. On conclura : l'état épiscopal est « désirable », mais on ne peut « y prétendre ». On ne peut que l'accepter et on peut méritoirement y renoncer par amour de Dieu. — L'état religieux est celui de la perfection à exercer. D'ordre public, il est mandaté pour manifester dans l'Eglise la perfection évangélique et « les moyens adéquats de la poursuivre ». Sous ce rapport le religieux est aussi *« désigné »* par l'Eglise. Mais tous peuvent méritoirement « prétendre » à l'état religieux. Personne n'y est obligé en soi. On peut ne pas le choisir par raison de tempérament spirituel, puisqu'il est lié à certaines exigences humaines. On peut même y renoncer malgré son désir, par nécessité du salut des âmes. Mais l'esprit des trois conseils et de la charité communautaire fait cependant partie essentielle et pour tous de la perfection de la charité.

aussi la règle de vie adoptée comme obligatoire par les Instituts séculiers, bien que dans une forme de vie extérieure « qui ne les rattache pas nécessairement à l'état religieux » (D, 181).

La vie religieuse, état officiellement constitué dans l'Eglise et « étroitement rattaché à sa fin propre, qui est de conduire les hommes à la sainteté » (D, 180), est, *comme état,* et non dans ses éléments *accidentels,* le modèle de la perfection, puisque les trois conseils, qu'elle pratique complètement, sont aussi, aux yeux de l'Eglise, le critère de l'« état » privé de perfection et de ces Instituts séculiers, destinés à faciliter la même perfection des trois conseils aux prêtres et aux laïques restant dans le siècle.

Il est évident, comme le dit saint Thomas, que les ordres sacrés requièrent du prêtre une plus grande sainteté intérieure, mais la question est de savoir quelles obligations de sainteté *concrètes, réelles* l'ordonné prend sur lui *par état.* Le prêtre qui devient religieux, dit-on, n'augmente pas ses obligations. Pourtant il est notoire qu'aux obligations du *De clericis* canonique, il ajoute celles du *De religiosis !...* Il y a donc équivoque sur le mot obligation. On confond les « exigences » au sens large, où entrent des commandements stricts et des *invitations libres,* les « conseils » et l'obligation précise, qui aux commandements ajoute les trois conseils *engageant toute la vie* par ses trois « coordonnées » fondamentales (12).

On constatera, nous l'espérons, que la doctrine du Pape n'est nullement négative par rapport à la plus haute perfection du prêtre séculier. La perfection évangélique proposée au prêtre n'est pas hétérogène à celle qu'il devra lui-même enseigner aux religieux et religieuses, ainsi qu'aux laïques dans toute la mesure du possible. Et voilà le grave enjeu de tout notre « procès de tendance » (T, 11). Le prêtre doit pousser toutes les âmes, autant que possible, à la perfection authentique. C'est à lui de se faire, en collaboration avec la grâce, le grand pourvoyeur de la vie religieuse. Combien il importe qu'il s'y attache lui-même, du moins en esprit, dans son état sacerdotal de dévouement constant aux âmes, dans les fonctions variées qu'il exercera partout. C'est surtout le prêtre de paroisse qui devra cultiver, en tout cas, les vocations religieuses féminines. Sans une prédication assidue des conseils évangéliques, sans une direction orientée dans ce sens, bien que ne forçant jamais la grâce, le niveau de la sainteté baisserait et surtout la vie religieuse diminuerait en nombre et en valeur au grand dam de nos diocèses et de la Sainte Eglise. La fermeté du Saint-Père s'explique, bien qu'elle en ait étonné plusieurs : « Personne, écrit-il, ne doit être poussé malgré lui à cette consécration de soi (la vie religieuse) mais si quelqu'un la désire, que personne ne se trouve pour l'en dissua-

---

(12) On rencontre parfois sous une autre forme la même argumentation équivoque. On compare la consécration du sacerdoce et celle de la vie religieuse. Mais la première, comme déjà le baptême, est la consécration sacramentelle de l'homme *par Dieu,* la seconde, la consécration morale et complète de l'homme *à Dieu.* Faite en privé, elle n'introduit pas dans un « état » au sens public du mot. Dans la consécration *« publique »,* l'Eglise fait de la consécration de l'homme à Dieu un acte du culte public. La consécration sacerdotale est un don *de Dieu,* la consécration religieuse est *la réponse* « parfaite » (par état) au don de Dieu : elle répond adéquatement, autant que possible ici-bas, à l'appel de la grâce baptismale et, chez le clerc religieux, à celui de la grâce sacerdotale. L'état sacerdotal demande au moins un certain degré de consécration *de soi,* défini par le *De Clericis.* L'état épiscopal demande une consécration « complète », mais au sens indiqué, d'état public de « perfection *acquise* », aussi inimitable, aussi personnelle à l'élu que son « état » lui-même : en vertu de l'institution de l'Eglise une et multiple, un évêque unique personnifie le Christ dans *chaque* Eglise locale.

der et encore moins pour l'en empêcher », car ce serait « tromper et se tromper » que de lui proposer une forme de perfection inférieure (13).

Concluons. Si le Saint-Père a parlé si clairement, c'est sans doute : parce qu'à sembler créer une autre « perfection », plus parfaite que celle des trois conseils d'abnégation, on doit aboutir logiquement à mésestimer la vie religieuse, comme moins parfaite; — parce qu'à voir dans le clergé séculier comme tel un état de perfection apostolique spécifique, n'ayant besoin que de ses moyens à lui et, même quand il emploie matériellement les trois conseils, les employant tout autrement, on doit aboutir logiquement à mésestimer pour le prêtre la perfection évangélique traditionnelle — déviation pratique de très grave conséquence — et à faire du sacerdoce du religieux un sacerdoce de seconde zone — erreur doctrinale.

Nous croyons en effet que l'on ne veut pas ces conséquences, mais nous avons bien dû montrer qu'elles sont inscrites partout dans les textes. Si l'on veut mettre ensemble ces textes qu'a cités le critique et ceux qu'a rapportés l'auteur dans sa réponse, force sera bien de conclure avec le critique — et en somme avec l'auteur — que le reproche d'ambiguïté est largement fondé. L'ouvrage n'est pas unifié.

L'auteur nous révèle — et on l'aurait deviné sans peine — qu'il a écrit dans la perspective d'une argumentation ad hominem (p. 369-370. T, 6 sq.), certains membres du clergé refusant à priori tout ce qui ferait penser à une imitation de la vie religieuse. Il était bien dangereux d'accorder la moindre influence à ce complexe dans l'élaboration d'une spiritualité, qui doit prendre ses consignes de l'Eglise. Ces prêtres, *s'ils existent*, ne seront-ils pas prêts, en vertu du caractère élevé de leur sacerdoce, à épouser les sentiments de l'Eglise envers la vie religieuse, tels que des documents récents les révèlent à nouveau, par exemple *Provida Mater Ecclesia* et le dernier *Discours* du Saint-Père ? Ne seront-ils pas tout disposés à voir en elle l'état, situé entre les deux états constitutifs de l'Eglise, qui peut être adopté aussi bien par les prêtres que les laïques et qui est en « étroite et particulière relation avec la fin de l'Eglise, savoir la sanctification et les moyens efficaces et adéquats de la poursuivre » ? Et surtout n'aimeront-ils pas se dire que la vie religieuse est l'enfant de prédilection de leur sacerdoce d'offrande et d'immolation, que leur prédication de la bonne nouvelle n'aboutit nulle part aussi totalement que dans la création d'une communauté évangélique, vouée à Dieu par les trois conseils. Osons le dire, et qu'on ne voie dans nos paroles que l'expression d'une conscience sacerdotale, une « spiritualité » du prêtre, qui sans cesse le compare à la vie religieuse pour l'y préférer, au lieu de l'aider, en orientant sa propre vie vers la perfection des conseils d'abnégation, à comprendre, admirer et aimer les âmes religieuses, nous paraîtrait contredire le premier devoir de cette paternité spirituelle qu'il exerce au nom de l'Eglise. Encore une fois, le Discours du Pape donne pleinement raison à cette vision quelque peu émue du problème.

René CARPENTIER, S. I.

---

(13) Cela peut-il empêcher le moins du monde la culture des vocations diocésaines ? La « vocation » est avant tout un *fait* providentiel et personnel. Une classification des vocations à la manière du P. Salsmans (citée p. 378) nous paraît aussi étrange qu'à l'auteur, à moins qu'elle ne soit qu'un pur aide-mémoire. Un directeur de conscience respecte d'abord le fait de son dirigé. Pour la vocation diocésaine, ce fait naîtra de l'admirable ministère du prêtre de paroisse, des grandes tâches concrètes du diocèse, des voies possibles vers la perfection telles que les décrit Pie XII dans son discours. On ne fera jamais de tort à l'Eglise ni au diocèse en prêchant l'évangile, préceptes et conseils, selon les capacités de chacun.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

Maurice Becqué, C.ss.R. — *L'apologétique du Cardinal Dechamps.* Coll. Etudes théologiques. Bruges, Desclée De Brouwer; Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1949, 25 × 17 cm., 136 p.

L'intérêt de ce travail ne nous semble pas résider principalement dans l'exposé, d'ailleurs très net, de l'apologétique du Cardinal Dechamps intégrant dans une méthode unique, « la méthode de la Providence », « le fait intérieur » et « le fait extérieur ». Il tient davantage à l'histoire même de cette apologétique, que le Père Becqué nous restitue de façon si vivante. Les démêlés avec les abbés Berton, Richard et Cognat (p. 63-66); les méprises qui se condensèrent autour de l'œuvre de Dechamps où l'on croyait discerner des tendances au traditionalisme (p. 80-85); les soupçons mêmes dont fut entourée cette méthode qui, du point de vue de l'ordre concret actuel où elle se cantonnait, envisageait, à juste titre, directement et uniquement la destinée surnaturelle de l'homme (p. 37-68) : tout cela, que l'auteur réussit à extraire très judicieusement de documents de première main, entoure d'un halo d'épopée cette apologétique dont les positions fondamentales reçurent enfin une consécration solennelle au concile du Vatican. Il n'est pas jusqu'aux impatiences du Cardinal Dechamps, exprimées en termes pittoresques par des notes marginales en des ouvrages qui lui paraissent surannés (cfr entre autres, p. 65, note 91 et 92) qui ne contribuent à nous rendre toute proche cette figure, si attachante par son audace à la fois et son loyal esprit de soumission, par son amour pour l'Eglise et l'admirable pondération de son jugement. Sans aucun doute on saura gré à l'auteur d'avoir réuni, en un cahier, des études publiées déjà dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses* et dans la *Nouvelle Revue théologique.* Maurice Blondel n'était pas seul à désirer qu'on tirât de l'oubli le Cardinal Dechamps et son œuvre. Le Père Becqué aura contribué, pour une très large part, à la réalisation de ce vœu. Fr. Taymans, S. I.

Coll. *Religion et vie.* Première série. Louvain, A.C.J.B., 1949, 19 × 12 cm. Chaque brochure : 80 p. Prix : 18 frs.

1. J. Vieujean. — *La religion, reine des activités humaines.*
2. —. *L'essence du christianisme et de l'esprit chrétien.*
3. —. *Les défigurations de la religion chrétienne.*

Trois fascicules : trois joyaux sertis dans une même couronne. La religion : plutôt que de s'attacher d'abord à la définir, ne vaut-il pas mieux montrer la place qu'elle occupe dans la hiérarchie des activités humaines ? Reine de ces activités, elle enrichit de sa présence, anime de son esprit toutes les formes de l'agir humain. Tel est l'objet d'un premier fascicule qui s'achève par la description de l'épanouissement de la personnalité dans la religion. Il existe une religion qui est à la fois religion de la transcendance et des abaissements divins, « religion du rachat » et « de l'accomplissement final ». En elle apparaissent toutes les exigences et toute la beauté de la « Reine des activités » de l'homme. Mais, le christianisme ainsi décrit risque de paraître théorique à ceux-là que frappent surtout ses défigurations. Aussi l'étude entreprise ne serait pas complète si l'on ne se donnait pour tâche de constater loyalement ces défigurations, d'en rechercher les causes et de montrer qu'au regard pénétrant, elles ne peuvent cacher le vrai visage du catholicisme. Et c'est le sujet d'un troisième et dernier fascicule. M. le chanoine Vieujean est passé maître dans

l'art de rendre attrayants les thèmes essentiels du Christianisme. C'est que chacun de ses livres porte à méditer, à prier. Fr. Taymans, S. I.

J. Leclercq. — *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle.* Tournai, Casterman, 1949, 19 × 13 cm., 84 p. Prix : 30 frs.

On connaît la manière brillante et claire du chanoine Leclercq. Les pages qu'il consacre au problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle sont lumineuses et seront bienfaisantes. Après avoir rappelé les dispositions d'esprit déterminées par le développement de la culture scientifique et littéraire et leurs dangers, il esquisse une psychologie de la foi. La foi repose sur un contact personnel avec la personne vivante du Christ. Il faut se rendre compte que, psychologiquement, la foi est d'abord un phénomène de confiance humaine. La source et garantie, toujours du point de vue psychologique, de cette confiance est ce que l'auteur appelle une « expérience vitale » : « certitude résultant d'un ensemble d'éléments en liaison avec la vie et imposant une conviction » (p. 20). Il montre cette expérience à l'œuvre dans la foi des premiers disciples du Christ, telle que l'Evangile nous la décrit. « La foi suppose que, d'une façon ou d'une autre, on voie que le Christ est le Saint de Dieu » (p. 24). « Mais ceci se présente sur un plan tout différent de celui de la démonstration rationnelle » (ibid.). De là le désarroi de certains esprits contemporains. Mais si la foi trouve son pivot dans la vue de l'intelligence, elle est aussi conditionnée par des dispositions morales : c'est l'objet du chapitre III. Il détermine ensuite le rôle de la méthode scientifique dans la vie de la foi. Il ne faut pas en attendre plus qu'elle ne peut donner. L'auteur examine pour terminer le cas de l'intellectuel chrétien de naissance, qui est souvent tenté aujourd'hui d'abandonner provisoirement sa foi pour en vérifier le bien-fondé. Cette attitude est plus coupable qu'il ne paraît. « Elle implique une négation : qu'on ne perdra rien à s'écarter de la vie chrétienne » (p. 75). De plus elle a trop fréquemment sa source dans la négligence grave du devoir religieux *et* intellectuel qui s'impose à l'intellectuel chrétien : il ne peut impunément rompre ainsi l'unité nécessaire de *toute* la vie avec la foi. Tel est, fort schématisé, le contenu de ce petit livre. L'auteur n'a pas voulu écrire une théologie de la foi, qui se doit d'analyser la structure intrinsèque de l'acte de foi. Il a voulu, d'un point de vue psychologique, aider les intellectuels à bien percevoir les exigences de la foi. Nul doute que ces pages, sereines et fortes, n'aident beaucoup ceux qu'elles veulent atteindre. Ch. Matagne, S. I.

X. La Bonnardière. — *Devoir de croire et sincérité intellectuelle.* Paris, Aubier, 1949, 19 × 12 cm., 190 p.

Ce qui plaira dans ce petit volume, c'est d'abord son caractère vécu, personnel, éloigné de toute servitude livresque; c'est ensuite sa clarté et sa rigueur d'argumentation : nulle part l'auteur ne se paie de mots; c'est enfin l'unité et la ferme progression de l'exposé, austère certes et exigeant un grand effort du lecteur, mais allant, sans digression et avec une profondeur croissante, à un but nettement marqué dès le début : « Le présent travail, dit l'auteur dans son introduction, se propose non pas directement d'exposer le *contenu* des vérités de la foi, ni même de développer les *raisons de croire,* mais seulement d'éclairer *l'acte de foi lui-même,* tel qu'il se présente devant la conscience et devant la raison. » Ce but, toutefois, se trouve immédiatement précisé et limité encore davantage : « L'adulte catholique » ne voit pas bien comment l'adhésion de foi, avec son double caractère de certitude et d'obscurité, s'articule en sa conscience avec l'attitude scientifique qui subordonne étroitement la certitude à l'évidence et à la clarté. Le croyant admet que l'acte de foi déborde les règles de la logique classique; mais il voudrait, du moins, définir ce dépassement en termes intelligibles et le situer par rapport à l'activité normale de l'esprit. L'acte de foi catholique présente-t-il une *structure logique,* tout à fait originale certes, mais cohérente, et valable aux yeux mêmes de l'intelligence et de la conscience ? » Et l'auteur redit clairement, à la fin de son volume (p. 184)

ce qu'il a voulu faire : « Un chrétien, qui, en tant que catholique, croit que le péché n'a pas aboli la valeur foncière de la raison créée par Dieu, et qui, en tant qu'homme, est épris de lucidité, s'est efforcé de montrer que l'on peut être à la fois parfaitement raisonnable et croyant sincère ».

L'ouvrage est dense et il faudrait tout un article pour présenter en raccourci le contenu de ses 184 pages. Il contient deux grandes parties : la première partie (p. 9-36) pose avec acuité le problème en mettant en regard d'une part « la découverte du problème de la foi », telle qu'elle peut se présenter à un adolescent, passant par une crise de la foi et cherchant à s'éclairer (adolescent que l'auteur semble avoir d'abord en vue), d'autre part l'enseignement fondamental de l'Eglise sur l'acte de foi (enseignement dogmatique qui doit être à la base de tous les systèmes théologiques). La seconde partie, la plus importante, est intitulée : « Structure de l'acte de foi ». Avec sa clarté habituelle, l'auteur a lui-même marqué, au point de départ, les trois notions essentielles qui vont déterminer son exposé et l'aideront à résoudre les difficultés soulevées par la doctrine de l'acte de foi : « la notion de *faculté percevante*, celle de *connaissance par signe* et celle de *connaissance d'un devoir*. Chacune de ces notions jette une lumière sur un aspect particulier de l'acte de foi : la première éclaire surtout le rôle de la grâce, la deuxième le rôle de la raison, la troisième le rôle de la volonté. » Et ces trois notions feront l'objet des trois chapitres essentiels de la 2e partie : p. 37-122, un dernier chapitre étudiant spécialement « l'harmonisation dans une même conscience des rôles joués » par ces notions. « Ces principes d'explication s'articulent étroitement et s'enrichissent l'un l'autre. Sous un exposé inévitablement discursif, nous resterons constamment attentifs à la solidarité interne des trois notions mises en œuvre, grâce auxquelles il nous apparaîtra peu à peu que l'adhésion de foi, sans être nécessitée, puisse être cependant rationnelle et d'une fermeté absolue. »

Ce résumé schématique ne laisse pas deviner le sens des nuances et la pénétration psychologique qui caractérisent l'exposé. L'auteur se rattache au mouvement d'idées qui a commencé avec le P. Rousselot — il reconnaît sa dette envers lui, comme envers le chanoine Masure, le P. Auguste Valensin, M. Jean Mouroux, M. R. Aubert —; mais il échappe, nous semble-t-il, aux objections soulevées contre certains aspects de la théorie du P. Rousselot; d'un bout à l'autre de son livre on constate un sens profond des droits légitimes de la raison en apologétique et un intellectualisme foncier, en même temps qu'il partage avec le P. Rousselot l'intelligence aiguë de la complexité de l'acte de foi.

J. Levie, S. I.

Dom I. Trethowan. — *Certainty. Philosophical and theological.* Westminster, Dacre Press, 1948, 22 × 15 cm., VIII-170 p. Prix : 15 sh.

Pour sauver la liberté de la foi, n'a-t-on pas souvent tendance à minimiser le caractère rationnel de celle-ci ? L'auteur croit découvrir cette faiblesse chez la plupart des théologiens qui se réclament de saint Thomas. En analysant la position des principaux interprètes de la pensée du Docteur Angélique, du Père Garrigou-Lagrange au Père Rousselot, en passant par Billot, Bainvel, Dom Stolz et le Père Chenu (p. 74-112), on s'aperçoit que ces auteurs mettent vigoureusement l'accent sur l'inévidence de la foi de sorte que celle-ci apparaît en fin de compte comme le fait d'un coup d'autorité de la volonté libre. La foi n'est pas une vision répètent à l'envi les théologiens. Et, sans doute, concède le Père Trethowan, si l'on prend ce mot en son sens technique, selon lequel il désigne la connaissance de gloire, la foi n'est pas une vision (p. 113). Mais, ne peut-on la considérer néanmoins, en un sens très réel, comme une certaine intuition de Dieu ? Qu'il y ait, dès la vie présente, une connaissance par saisie immédiate et surnaturelle de Dieu, voilà ce qu'une tradition non suspecte d'erreur nous permet d'affirmer sans crainte, quand il s'agit, à tout le moins, des degrés supérieurs de la vie de grâce. La foi ne serait-elle pas de cet ordre de connaissance ? Saisie obscure, sans doute, mais immédiate et indubitable de la présence de l'Etre absolu et parfait dans la révélation qu'il fait de lui-même. La foi ne serait pas, pour autant, le senti-

ment mystique de la présence de Dieu dans l'âme; car le croyant ne perçoit pas nécessairement Dieu en lui, ni, bien entendu, l'intuition de la vérité révélée elle-même, mais la saisie, grâce au « lumen fidei », de Dieu se révélant (p. 116-117). Ainsi entendue, la foi resterait obscure, ce qui en garantirait la liberté, mais elle serait évidente au sein même de son obscurité (p. 118) puisqu'elle serait saisie immédiate. Et ceci lui assurerait un caractère de rationabilité intrinsèque, sans qu'il faille se rabattre sur les préambules de la foi et dire : « La foi est raisonnable parce que ses préambules le sont, parce que le croyant a vu, préalablement à son adhésion, qu'il est raisonnable de croire ».

Tel nous paraît être l'essentiel de la position de l'auteur concernant le problème de la foi. Sans doute, traite-t-il aussi de la certitude philosophique, mais celle-ci n'est envisagée que pour introduire la question fondamentale, celle de la certitude du croyant. Nous ne pouvons, dans un compte rendu, nous étendre sur la critique de cette pensée bien originale et toute en nuances. Disons seulement que, pour s'être opposé radicalement à un certain volontarisme de la foi, l'auteur nous semble minimiser la part que fait la tradition catholique au vouloir dans l'adhésion de foi. Si nous avons bien saisi la pensée du Père Trethowan, la foi, pour lui, comporterait deux choses : une saisie immédiate par l'intelligence, dans le « lumen fidei » de Dieu révélant et une adhésion médiate, *propter auctoritatem Dei revelantis,* au révélé. L'acquiescement au révélé comporterait donc l'influx de la volonté, puisque cet acquiescement est médiat. La saisie de Dieu étant immédiate, le rôle de la volonté ne s'y justifie qu'à raison de l'obscurité de cette saisie immédiate. Est-ce assez vraiment pour garder son caractère d'acte volontaire et libre à l'adhésion du croyant ? Nous hésiterions à dire oui. L'acte de foi doit être libre dans tous ses éléments essentiels, donc aussi dans l'adhésion au motif de la foi. Si celle-ci est le fait d'une saisie immédiate parce qu'intuitive, comment vérifier encore en elle les propriétés qu'énonce la proposition traditionnelle : *Actus fidei elicitur ab intellectu sub influxu voluntatis liberae ?* Et notons qu'amputer cette thèse traditionnelle d'un de ses membres, c'est non pas grandir la foi mais la diminuer. L'authentique grandeur de la foi consiste en ce que dans la grâce c'est l'homme tout entier, tête et cœur, qui se livre à Dieu.

Voilà l'objection principale que nous ferions contre la thèse, au reste bien suggestive de l'auteur. Critique qui ne doit donc nullement minimiser la valeur de cette étude, intéressante et personnelle, qui fournit un stimulant très efficace à la recherche en un domaine où tant de choses encore appellent des mises au point. En terminant, signalons à l'auteur une légère coquille qui s'est glissée dans l'index des noms de personnes. A la page 119, il s'agit bien entendu de Blondel M. et non de Blondel C.

Fr. Taymans, S. I.

Maria. Études sur la Sainte Vierge, publiées sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J. T. I. Paris, Duchesne et fils, 1949, 25 × 16 cm., 920 p. Prix : 1.500 frs franç.

La théologie contemporaine a deux pôles : le mystère de Marie et celui de l'Eglise. Des préoccupations apostoliques non moins que le mouvement de la piété amènent au foyer de la recherche théologique ces deux objets de notre foi, qu'une secrète affinité unissait, puisqu'ils nous révèlent tous deux la coopération humaine à l'œuvre rédemptrice. Ces dernières années ont connu un renouveau des études mariales, qui se manifeste par le nombre de revues qui leur sont consacrées; toutefois, pour combler une lacune dans l'enseignement théologique et mieux éclairer la piété, il était hautement souhaitable que l'on nous offrît, par manière d'initiation, une synthèse du dogme et de la dévotion mariale. A cet égard, le premier volume de « Maria » que nous présente le P. du Manoir est une importante contribution à cette œuvre urgente : le renom de ses collaborateurs, l'importance des sujets traités, l'excellente bibliographie qui accompagne chaque étude en font un ouvrage imposant de plus de 900 pages, dont on ne pourra guère à l'avenir se dispenser pour toute connaissance approfondie du mystère de Marie.

Le présent volume est divisé en quatre livres : L. I, Sainte Ecriture et Patristique; L. II, Liturgie; L. III, Dogme et Théologie; L. IV, Spiritualité et

Apostolat. Consacré aux sources de la révélation (Ancien et Nouveau Testament, Patristique), le livre premier a été confié à la compétence de MM. Robert, Hilion et Jouassard. Leurs travaux assez complets sont de tendance analytique et érudite, abandonnant au lecteur le soin de dégager la synthèse et les lignes maîtresses qui se dessinent dans cette ample moisson de matériaux. Deux appendices traitent du « Culte marial et le Paganisme » (P. Daniélou) et de « La vie de Marie selon le Coran et l'Islam » (P. Abd-el-Jalil). Le premier réfute l'objection de la critique rationaliste qui ne veut voir dans le culte de Marie qu'un succédané du culte païen des déesses-mères. Le second, montrant la place faite par Mahomet à « Myriam », révélera à beaucoup de catholiques un domaine qui leur est peu familier. — La prière officielle de l'Eglise étant un témoin authentique de sa foi selon l'adage : lex orandi, lex credendi, le second livre nous offre une série d'études consacrées à la place de Marie dans la liturgie de l'Eglise universelle ou des Eglises particulières. Des guides d'une compétence indiscutée explorent la liturgie occidentale (Dom B. Capelle), la liturgie byzantine ou gréco-slave (S. Salaville), la liturgie syro-maronite (D. Doumith), chaldéenne (A. M. Massonat), arménienne (P. Vartan Tekeyan) et le culte marial en Ethiopie (G. Nollet). On ne saurait trop apprécier les riches et précieux matériaux que contiennent ces études abondantes, où s'affirme l'unité fondamentale et primitive de l'Orient et de l'Occident chrétiens dans une commune foi et une commune prière à une même Mère. Plus d'un lecteur regrettera quelque peu l'absence d'une étude synthétique qui eût souligné, à la fin de cette seconde partie, cette convergence et son incidence sur le dogme et la théologie, qui font l'objet du livre III. — Parmi les collaborations qui se rencontrent ici, on nous permettra de signaler tout particulièrement l'étude magistrale et presque exhaustive du regretté Père Druwé sur la médiation universelle de Marie, l'excellent aperçu du P. Jugie sur l'Assomption et l'essai de synthèse doctrinale, sobre et clair, du P. Nicolas. Les autres essais : Maternité spirituelle, Royauté de Marie, Marie et l'Eglise, Marie et les protestants, présentent un contenu dogmatique moins précis, qui aurait pu sans doute bénéficier de la cohérence que lui eût apportée une étude synthétique sur « Marie, Mère de Dieu ».

La dernière partie du volume, consacrée à la spiritualité et l'apostolat, réunit huit études intéressantes. Après l'excellent travail du P. Reypens sur la Vierge et la mystique, le lecteur trouvera quelques essais sur Marie et la famille (P. de Lestapis), Marie et le travail (Ch. Glorieux), Marie et le sacerdoce (P. Pourrat), Notre-Dame et les conversions (P. Lorson), Marie et les missions (Mgr Chappoulie), Marie et l'action catholique (Mgr Richaud). Ces sujets sont importants. Ils ne sont pas les seuls et bien d'autres eussent pu trouver place dans ce livre quatrième. Il n'est du reste pas possible d'être exhaustif en pareil domaine.

Tel est le contenu du premier tome paru de cet ouvrage. Un autre volume étudiera le culte marial dans les ordres religieux, les congrégations religieuses et le clergé séculier ainsi que la place de Notre-Dame dans les lettres et les arts. Le troisième et dernier volume résumera une enquête sur le culte marial dans les différents pays du monde. Les tables analytiques, complément indispensable de cette somme mariale, seront publiées à la fin du troisième tome. Elles aideront les lecteurs, nous en sommes sûr, à grouper synthétiquement toutes les richesses si abondamment distribuées dans les textes autour des thèmes dogmatiques et des aspects plus particuliers de la piété mariale universelle. Cette vaste entreprise exigeait le concours de nombreux collaborateurs. Il serait déplacé de souligner les fatales imperfections qui sont la conséquence quasi-nécessaire d'une œuvre de telle envergure à laquelle prennent part tant de personnalités diverses. Comment, dans de telles conditions, éviter toutes redites, comme celles de certains realia biographiques ou littéraires, répétés par divers auteurs ? On eût pu concevoir aussi une disposition plus structurée des matières à l'intérieur des différents livres de ce premier volume. Mais ces remarques s'effacent très vite devant la reconnaissance bien justifiée qu'éprouvera tout chrétien, prêtre ou laïque, pour l'immense travail accompli par le P. du Manoir et ses collaborateurs. Nul doute que la Vierge Marie ne bénisse un tel monument élevé à sa gloire, qui, mieux que tout autre, met en un haut relief un des plus chers trésors du dogme et de la piété catholiques.

Ch. Matagne, S. I.

Satan. Voorhout, Foreholte, 1949, 23 × 16 cm., 666 p. Prix : 13,50 florins.

Ce volume est la traduction néerlandaise de l'important recueil que les *Etudes Carmélitaines* publièrent en 1948. Cette « somme sur Satan » est l'œuvre de trente-trois collaborateurs. Ceux-ci étudient le problème démoniaque sous tous ses aspects : l'existence de Satan, qui n'est pas un dieu mauvais, égal et rival du Dieu bon, mais un ange déchu ; l'histoire de la croyance en un prince du mal en diverses religions ; le problème de la répression de la sorcellerie ; celui de la thérapeutique des malades qui sont ou se croient des possédés ou des victimes du démon ; les formes attribuées à l'ange déchu dans l'art et la littérature ; enfin l'aspect déicide que prend actuellement le démonisme. L'ouvrage se termine par une bibliographie historique et critique dressée par M. R. Villeneuve (pp. 654-666) ; elle sera fort précieuse, mais eut été de consultation plus facile si, à l'intérieur de chaque période, les auteurs avaient été classés en ordre alphabétique plutôt qu'en ordre chronologique.

Toutes les études rassemblées ici ne sont pas de même valeur. S'il n'en est point de médiocres, il en est de bonnes et d'excellentes. Citons, parmi celles qui ont, à des titres divers, retenu notre attention, les pages de M. Marrou sur le démon dans l'histoire ancienne du christianisme, celles de M. Puech sur le manichéisme, les fines analyses de C. Magny sur la part du diable dans la littérature contemporaine, les recherches très documentées de M. Brouette sur la répression de la sorcellerie en nos pays au XVI[e] siècle, et surtout le très bel article de Mgr Catherinet sur les guérisons de possédés et de malades dans l'Evangile, et l'étude si dense du R. P. de Tonquédec, S. J., sur quelques aspects de l'action de Satan en ce monde, l'un et l'autre riches de solide doctrine.

Il est toutefois un reproche — trop grave pour qu'on le passe sous silence — que mérite cet ensemble de valeur exceptionnelle : l'absence de conclusion. A la question que pose nécessairement cet ouvrage : « Que dois-je croire du diable et des possibilités et limites de son action en ce monde ? », aucune réponse n'est clairement donnée. Les principes de solution peuvent être épars à travers l'ouvrage, le lecteur ferme néanmoins celui-ci sur un point d'interrogation, disons plus sur un vrai malaise. Signalons, à l'honneur des éditeurs néerlandais, qu'ils ont eu la loyauté de reconnaître le fait et d'y remédier autant qu'il était en leur pouvoir, en ajoutant, par manière d'introduction au texte des *Etudes Carmélitaines*, la remarquable note que M. l'abbé Moeller avait donnée aux *Collectanea Mechliniensia* (1949, pp. 191-203) pour tenter de combler cette lacune. Ces belles pages nous semblent fournir le thème d'une nouvelle étude, plus constructive cette fois, sur la théologie de Satan. Souhaitons que les *Etudes Carmélitaines* nous apportent bientôt, en un nouveau cahier, la réponse à la question qu'elles ont posée de main de maître. L. Renwart, S. I.

Théologie. Cahiers I, II-III et IV. Coll. Etudes et Recherches, publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, n[os] II, IV-V, VII. Ottawa-Montréal, Les Editions du Lévrier, 1937, 1944 et 1948, 26 × 17 cm., 212, 404 et 280 p. Prix : 1.50, 2.50 et 2 dollars.

Ces différents cahiers font partie d'une collection où alternent philosophie et théologie. Dans les deux séries, les rédacteurs ont adopté le même plan : des articles de fond, en nombre variable selon leur importance, sont suivis de deux chroniques intitulées l'une « Un problème », l'autre « Un livre ». Dès l'abord la présentation impeccable sur beau papier en une typographie élégante et soignée impressionne favorablement le lecteur.

Quant au fond, il est digne de la perfection de la forme. Toutes les branches de la théologie y sont représentées. Le dogme s'adjuge la part du lion : dans le cahier I, le P. Albert, O.P., montre la nécessité de l'Incarnation dans l'ordre actuel pour rendre à Dieu la réparation due pour les péchés de l'humanité. Le cahier II-III s'ouvre par une volumineuse étude (170 pages) du P. Lachance, O.P., sur la grâce envisagée dans sa fonction curative selon S. Thomas. Dans le même cahier, le P. Parent, O.P., étudie, toujours selon S.

Thomas, les vertus morales infuses et leur rôle dans la vie chrétienne. Dans le cahier IV, le P. Tremblay, O.P., consacre quelques pages aux rapports entre l'Eglise visible et le corps mystique du Christ. Dans le même cahier, le P. Parent, O.P., à la lumière de l'Ecriture et de la Tradition, montre dans la paternité de S. Joseph « une paternité non moins réelle qu'entièrement spirituelle ». La théologie morale se voit consacrer deux « problèmes ». Dans l'un (cahier II-III), le P. Gonzalez, O.P., étudie la notion d'imperfection morale à la lumière des principes thomistes. L'autre (cahier IV) remet en valeur la théorie thomiste traditionnelle qui voit dans le mariage une union sociale. L'exégèse se voit attribuer un article et un « problème ». Dans le cahier IV, le P. Brunet, O.P., s'attaque à la célèbre prophétie donnée par Isaïe à Achaz. Dans le cahier I, le même Père avait étudié à la lumière du livre *La questione della Genesi* de M. Umberto Cassuto, le problème de la moralité de la Genèse. La théologie ascétique et mystique trouve sa place dans la présentation par le P. Ethier, O.P., du livre du R. P. Garrigou-Lagrange : *Les trois âges de la vie intérieure*. Signalons encore un article du P. Martineau, O.P., nous donnant le plan détaillé de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (cahier II-III), une importante étude de M. Louis Gardet sur « Nature et Méthode de la Théologie musulmane » (cahier IV) et la discussion par le P. Faribault, O.P., du livre *Gnosis und spätantiker Geist* du Dr Hans Jonas, dont il réfute la thèse centrale qui fait du nihilisme absolu l'essence de la gnose antique (cahier I). Enfin nous rejoignons les confins de la théologie et de la philosophie avec la présentation par le P. Audet, O.P., du dernier livre de Blondel : *La philosophie et l'esprit chrétien* (cahier IV).

Cette brève énumération suffit à elle seule à donner une idée de la valeur de ces publications. Celles-ci font grand honneur à l'activité intellectuelle des Collèges Dominicains d'Outre-Atlantique. Nous ne pouvons songer à un examen critique de ces différents articles : un numéro entier de la Revue n'y suffirait pas. Et cela aussi est un éloge : il montre l'importance des problèmes auxquels les auteurs n'ont pas craint de s'attaquer. Que l'on nous permette, pour terminer, la remarque suivante, que nous voudrions voir exactement comprise. Trop souvent les raisonnements des auteurs s'arrêtent à S. Thomas, dont les affirmations sont, ce semble, prises pour vérités évidentes. Pour des lecteurs formés à la sûre école du thomisme — et ce doit être le cas de tous les clercs, comme vient de le rappeler l'encyclique *Humani generis* — le procédé n'a pas d'inconvénient. Il n'en va plus de même si l'on veut que l'influence de ces publications s'étende à des cercles de laïcs cultivés, que leur formation n'a point préparés à saisir d'emblée la vérité de positions traditionnelles dans l'Ecole. Que l'on nous permette d'illustrer ceci par un exemple. Aux pages 28 à 30 du cahier I, le P. Albert justifie l'impossibilité pour l'homme de réparer adéquatement le péché commis, en faisant appel à ce texte de la Somme : « La faute en effet se mesure à la dignité de celui qu'elle outrage ». Il se contente d'illustrer ces « vérités fondamentales » par un ou deux exemples empruntés à la vie courante. On est en droit de lui demander plus : la vie courante ne montre-t-elle pas qu'une disproportion trop grande entre l'offenseur et l'offensé annihile l'offense ? « Les étoiles se rient de vos blasphèmes ». D'autre part, si le principe est vrai, pourquoi ne vaut-il « évidemment » pas du péché véniel ? (p. 31). La première des raisons qu'en donne l'auteur ne peut pas valoir pour lui : le péché véniel ne détruit certes pas la grâce sanctifiante, mais l'« homo purus » incapable de satisfaire pour le péché mortel n'est pas nécessairement privé de cette même grâce (cfr p. 25). Quant à la seconde, le fait que le péché véniel ne détruise pas l'orientation vers la fin ultime, en quoi fait-il que cette offense de Dieu n'a pas valeur infinie, alors que celle-ci « se mesure à la dignité de celui qu'elle outrage » ? Que l'on veuille bien noter que nous ne mettons pas en cause ici la valeur de ce principe, notre seul but est de montrer qu'il n'est pas immédiatement évident. Justifier ce principe et d'autres qui sont dans le même cas, loin de trahir une défiance envers S. Thomas, serait rendre service au thomisme en accroissant ses chances de rayonnement dans des milieux moins préparés à le recevoir de plain-pied. C'est tout ce que nous avons voulu faire remarquer. L. Renwart, S. I.

ANCIEN TESTAMENT

Introductions, langue hébraïque, texte biblique

*A. BENTZEN. — *Introduction to the Old Testament.* T. I-II. Copenhague, Gad Publishers, 1949, 24 × 17 cm., 268 et 300 p.

L'auteur de cette « Introduction » avait d'abord publié son œuvre en langue danoise en 1941. Mais la disposition des matières est cependant différente ici de ce qu'elle était dans l'original danois.

Le premier volume traite trois questions : le canon, le texte et ce que Bentzen appelle « the Forms of Old Testament Literature ». Nous dirions « les genres littéraires de l'Ancien Testament ». Ces divers points sont traités d'une manière personnelle, avec une préoccupation constante de tenir le lecteur au courant des aspects nouveaux et des découvertes récentes qui rajeunissent certains problèmes ou en transforment certains autres à peu près complètement, qu'il s'agisse de la notion même ou de l'histoire du « canon », de l'histoire de l'alphabet, de la conception du texte massorétique ou de la version des Septante. La partie qui traite du texte de l'A.T. se termine par une conclusion qui est en somme un éloge du texte massorétique, sans songer à nier que sa valeur n'est pas partout égale. Mais la question présentée de la manière la plus originale dans ce premier volume est celle des « genres littéraires » : problème dont il est à peine besoin de souligner l'importance. L'auteur examine successivement le rôle de la tradition orale et les conditions historiques générales dans lesquelles s'est développée la littérature en Israël. Il passe ensuite à la description des diverses formes, en poésie et en prose. La poésie accompagne et soutient l'homme tout au long de sa vie : il y a les chants pour le travail, les chansons bachiques, les chants d'amour et les épithalames, les lamentations aux funérailles, les chants de guerre; il y a les chansons profanes, mais aussi les chants religieux, les psaumes : hymnes, chants de reconnaissance, plaintes, prières liturgiques, prières accompagnant les actes du culte et les sacrifices; il y a les formes poétiques dans lesquelles on enferme les leçons de la sagesse et de l'expérience, proverbes, paraboles, fables; il y a les formes poétiques dans lesquelles on coule les réponses de Dieu à l'homme, les oracles, qu'ils soient formulés par les prêtres : bénédictions, malédictions, tôra liturgique, ou par les prophètes. Parmi les genres littéraires en prose, l'auteur étudie les discours, politiques ou religieux, le style des documents privés ou publics, contrats et traités, catalogues de divers genres, les lettres et les épîtres, les lois et les diverses manières d'en énoncer les articles, enfin les récits : légendes étiologiques, légendes pieuses, récits historiques. Dans un dernier chapitre, il tâche de décrire le passage des petites unités littéraires à des complexes plus étendus : livres poétiques, livres de sagesse, livres prophétiques, codes de lois et livres d'histoire.

Le second volume introduit à l'étude des divers livres de l'Ancien Testament dans l'état rédactionnel où ils nous ont été livrés. A la manière protestante, l'auteur distingue deux grandes catégories : les livres canoniques d'une part; les apocryphes et pseudépigraphes d'autre part. Les canoniques sont présentés dans l'ordre et avec les divisions de la Bible hébraïque : la Loi, les Prophètes, les Hagiographes. Les essais de solution au problème toujours ouvert du Pentateuque sont présentés avec un grand souci des nuances et dans un sentiment très vif de la complexité du problème. Dans la question que M. Bentzen déclare la plus difficile de tout l'Ancien Testament, le problème de l'Ebed-Jahweh, on propose la solution suivante : ce mystérieux Ebed est à la fois le Messie et Israël et le prophète et son groupe de disciples. C'est à peu près la synthèse de toutes celles qui ont été essayées. Dans la préface à son second volume, l'auteur avertit que son travail n'est pas ici aussi développé que dans le premier et qu'il n'a nullement la prétention de remplacer des introductions beaucoup plus détaillées, comme celle d'Otto Eissfeldt. Tel quel, son second volume n'est pas indigne du premier, qui possède une réelle valeur.

G. Lambert, S. I.

---

*Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non-catholiques, sont marqués d'un astérisque.

P. A. Carrozzini, S. I. — *Grammatica della lingua ebraica.* Turin, Marietti, 1950, 24 × 17 cm., xiv-172 p. Prix : 800 lires.

Le R. P. Carrozzini nous dit que la Grammaire qu'il nous présente s'est développée « nella scuola e per la scuola » (en donnant classe et à l'intention de ses élèves). C'est en effet un manuel pratique dans le genre de Vosen-Kaulen, avec cette différence que les exercices gradués qui constituent le *Uebungsbuch* de la grammaire allemande sont remplacés dans la grammaire italienne par un choix d'extraits des textes bibliques. On comprend le P. Carrozzini : les heures dont on dispose pour l'enseignement de l'hébreu sont calculées de telle manière qu'on doit se hâter d'aborder les textes sacrés, si l'on veut que les auditeurs en traduisent au moins l'une ou l'autre page. L'auteur sait de quoi il parle quand il se plaint de « la ristrettezza dell'orario scolastico ». Il termine une excellente introduction sur l'« hébreu parmi les langues sémitiques » par un bref chapitre sur l'utilité de son étude. Il rappelle comment successivement les Souverains Pontifes Léon XIII, Pie X, Pie XII, ont chaudement recommandé l'étude des langues bibliques. Il cite l'instruction que la Commission Biblique Pontificale a donnée, en date du 13 mai 1950, au sujet du danger qui résulterait pour les étudiants en théologie de l'ignorance de ces langues : ils seraient dans l'impossibilité de comprendre exactement et de juger les versions modernes de la Sainte Ecriture. Tout cela est très vrai. L'auteur fait une remarque non moins exacte sur la nécessité d'une sérieuse connaissance de l'hébreu pour une meilleure intelligence du grec biblique et du Nouveau Testament. Tout cela de nouveau est profondément vrai. Il aurait pu ajouter cette remarque grave de l'Encyclique « Divino afflante Spiritu » : celui qui veut comprendre et expliquer les textes sacrés sans les lire dans leur langue originale, « levitatis et socordiae notam effugere minime potest ». Mais on en vient alors à se demander : « si l'on veut la fin, veut-on vraiment les moyens ? ». Simple question, mais qui a son importance. G. Lambert, S. I.

M. Horowitz. — *Petite anthologie de la Genèse à nos jours.* Morceaux choisis et annotés. Nombreux exercices. Paris, Union des hébraïsants de France, 1950, 23 × 18 cm., 96 p. Prix : 300 frs français.

— *Manuel d'hébreu.* Ibidem, 1949, 23 × 18 cm., 136 p. Prix : 500 frs franç.

— *Dictionnaire hébreu-français.* Ibidem, 1948, 23 × 18 cm., 46 p. Prix : 150 frs franç.

— *Dictionnaire français-hébreu.* Ibidem, 1949, 23 × 18 cm., 38 p. Prix : 150 frs franç.

On s'est demandé s'il était bien opportun pour le plus jeune des Etats modernes de vouloir faire revivre comme langue usuelle une langue morte depuis plus de deux millénaires. On a répondu que c'était la seule solution possible au problème linguistique devant lequel se trouvait le nouvel état d'Israël. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas ne pas admirer le zèle, l'acharnement, l'ingéniosité, la patience, en un mot l'amour avec lequel les Juifs s'efforcent d'atteindre le but qu'ils se sont assigné. Il est intéressant à cet égard de signaler les initiatives prises par l'« Union des hébraïsants de France ». Elle organise des cours, des cours par correspondance avec disques, des soirées littéraires, des échanges de lettres avec l'état d'Israël, etc. Elle a mis au point un programme d'étude comportant quatre degrés, chacun sanctionné par un examen et reconnu par un diplôme. Le quatrième degré prépare à l'examen de l'Université hébraïque de Jérusalem. Pour faciliter l'étude de l'hébreu sans maître, M. Maurice Horowitz a composé un manuel (une grammaire) en 18 leçons, une anthologie donnant des extraits de la Bible, du Talmud, de la liturgie juive et de la littérature moderne (Maïmonide, Bialik, etc.), un dictionnaire hébreu-français contenant plus de 3.000 mots usuels, un dictionnaire français-hébreu renfermant environ 4.000 mots français usuels et la traduction hébraïque de

leurs différents sens. A tout ce matériel pédagogique, il faut ajouter une publication mensuelle « Les hébraïsants » entièrement rédigée en hébreu et contenant des articles sur les fêtes juives, des échanges de lettres avec Israël et même des mots croisés... en hébreu. Tout cela est admirable. Ne faut-il pas ajouter : imitable ? Ne pourrait-on pas parfois proposer ce beau zèle en exemple aux étudiants de nos Facultés catholiques ? G. Lambert, S. I.

J. Coppens. — *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament.* 2e édit. Coll. Introduction à l'Etude historique de l'Ancien Testament, III. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, (1950), 24 × 16 cm., 52 p.

Seconde édition, augmentée, d'un article d'une quarantaine de pages que M. Coppens a fait paraître d'abord dans « Biblica », la revue de l'Institut Biblique Pontifical. Comme le disait l'auteur lui-même dès le début de son travail, c'est « un aperçu historique des principaux travaux de critique textuelle entrepris depuis les temps modernes sur le texte hébreu de l'Ancien Testament ». Cette étude veut aussi « mettre dans un relief plus marqué les principaux systèmes de correction textuelle qui se partagent les faveurs de nos contemporains, enfin dégager des principales recherches et discussions quelques règles qui puissent nous servir de méthode de travail en la matière ». Ces pages bien documentées sur la critique du texte hébreu de l'A.T. ont leur place indiquée dans l'*Introduction à l'étude historique de l'Ancien Testament,* œuvre entreprise voici quelques années par M. Coppens (1). G. Lambert, S. I.

Histoire d'Israël et des peuples voisins

P. Heinisch. — *Geschichte des Alten Testamentes.* Coll. Die Heilige Schrift des Alten Testamentes übersetzt und erklärt, Ergänzungsband II, Bonn, Hanstein, 1950, 26 × 17 cm., xx-388 p. Prix : 17.50 Mk.

Dans la pensée et l'intention de l'auteur, cette « Histoire de l'A.T. » est un complément à la « Théologie de l'Ancien Testament » qu'il a publiée en 1940 et qui a été traduite récemment en italien (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 650). Dans un mot de préface, M. Heinisch précise dans les termes suivants la distinction entre sa « Théologie » et son « Histoire » : « tandis que la théologie expose ce que des hommes appelés par Dieu ont appris à croire et exigé de faire, l'histoire montre ce que fut dans sa réalité la situation religieuse. » L'auteur a divisé son travail en huit sections : 1) l'histoire primitive; 2) l'histoire des patriarches; 3) le temps de Moïse; 4) le temps de Josué et des Juges; 5) les tribus réunies; 6) le royaume divisé; 7) le temps de l'exil et de la domination perse; 8) l'époque grecque et romaine. Chacune de ces sections se termine par un chapitre spécialement consacré à l'état religieux et culturel, tel qu'il apparaît dans les documents bibliques aux diverses époques de l'histoire d'Israël. Le livre de M. Heinisch constitue un guide prudent pour une reconstitution du cadre historique dans lequel il faut replacer les différents livres de la Bible. Les bibliographies qu'il place en tête de chacune des sections de son ouvrage permettront d'ailleurs à ceux qui le désirent d'approfondir l'étude des questions qui ont été traitées plus sommairement et de nuancer les solutions proposées par le professeur émérite de l'Université de Nimègue.

G. Lambert, S. I.

*M. Noth. — *Geschichte Israels.* Goettingue, Vandenbroeck et Ruprecht, 1950, 25 × 18 cm., viii-396 p.

Cette histoire d'Israël est le résultat de longues et patientes études de détail poursuivies pendant plus de 20 ans : citons entre autres travaux, « le systè-

(1) Pourquoi écrire « masore, masorètes, masorétiques », alors que la prononciation française de l's demande « massore, massorète, massorétique » ?

me des 12 tribus d'Israël », un commentaire de Josué, des recherches sur l'histoire de la tradition du Pentateuque (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 652-654).

Que désigne le terme « Israël » ? « It is the name of a union of tribes which after the Greek prototype following Noth we may call « amphictiony » (G. A. Danell, *Studies in the name Israel in the O.T.*, Uppsala, 1946, p. 287 : cfr *Nouvelle Revue Théologique*, 1950, p. 747). L'histoire d'Israël ne commence donc, selon M. Martin Noth, qu'à partir du moment où l'union de ces tribus (*in facto esse*) sur le sol de la Palestine est devenue une réalité vivante. De là, la méthode adoptée par l'auteur : il part de l'époque où les tribus sont établies sur leur terrain de culture pour remonter à travers les traditions conservées par elles et groupées en une espèce de « Credo historique » jusqu'aux événements qui constituaient les principaux articles de ce Credo : prise et occupation d'un pays de culture, alliance (*in fieri*) des « douze tribus » (douze étant un chiffre à caractère rituel et sacré), délivrance d'Egypte, promesse faite aux patriarches, alliance et révélation du Sinaï. La méthode ici employée a pour but d'établir les éléments fermes, bien que peu nombreux, sur lesquels on puisse construire une histoire sérieuse d'Israël. On pourrait faire un rapprochement avec l'histoire de M. Desnoyers qui commençait à la période des Juges.

La deuxième partie décrit « la vie d'Israël dans le monde syro-palestinien ». Les tribus s'affirment dans les terrains de culture qu'elles occupent jusqu'au moment où elles constituent une puissance politique : ce qui n'avait été qu'une tentative avec Saül devient une réussite avec David et Salomon. Réussite de brève durée d'ailleurs, qui prend fin par la division entre le Nord et le Sud. La troisième partie retrace l'histoire d'Israël sous la domination des grandes puissances : l'Assyrie met fin au royaume de Samarie, l'empire néo-babylonien, avec Nabuchodonosor, met fin au royaume du Sud; et si les Perses Achéménides favorisent une restauration religieuse, c'est sous la puissance macédonienne que se consomme le schisme de Samarie. La quatrième partie expose la restauration asmonéenne et la domination romaine. Ses deux derniers paragraphes sont consacrés, l'un au « rejet du Christ », l'autre, à la révolte contre Rome et à « la fin d'Israël ». Les quatre pages consacrées à « l'histoire humaine de Jésus » (p. 362-365) sont écrites avec cette objectivité rigoureuse et parnassienne qui caractérise la manière de M. Martin Noth, mais elle dissimule mal l'émotion chrétienne qu'éprouve l'historien d'Israël à faire apparaître sur la scène de cette histoire Celui qui en réalité venait en marquer la fin, alors que personne autour de lui ne s'en rendait compte : « La communauté religieuse de Jérusalem n'avait pas reconnu en Jésus le but vers lequel tendait l'histoire d'Israël » (p. 365).

Inutile de souligner que l'ouvrage de M. Noth est parfaitement au courant des découvertes faites dans les divers domaines de l'histoire de l'Ancien Orient. Toutes les parties de son livre portent bien son empreinte très personnelle et très intéressante, mais aucune, au même point que la première, qui donne à l'œuvre entière son cachet d'originalité. Tous ceux qui savent à quel moment on se trouve sur un terrain ferme dans l'histoire d'Israël, devront reconnaître que la méthode de M. Martin Noth est marquée au coin de la prudence et du respect de la vérité historique. G. Lambert, S. I.

J. Steinmann. — *David, roi d'Israël.* Coll. Témoins de Dieu, 11. Paris, Les éditions du Cerf, 1948, 19 × 12 cm., 188 p.

David, un des personnages les plus sympathiques de l'A.T., un roi qui avait eu le secret de se faire aimer et qui a eu le grand avantage de trouver après sa mort des biographes qui nous ont raconté son histoire dans un sentiment de grande admiration pour leur héros, sans toutefois nous cacher ses faiblesses. C'est parce qu'il s'est efforcé de comprendre l'œuvre de ces biographes pour la présenter à des lecteurs modernes que M. Steinmann a écrit un livre dont la lecture est si attachante. S'il a banni de son texte et de ses notes les références érudites, il n'est pas difficile de constater que son travail puise ses informations aux meilleures sources et qu'il vaut d'abord par un souci constant de rester en contact avec les textes originaux. On n'a pas encore trouvé le moyen de remplacer ces exigences essentielles de toute histoire sérieuse. Et

c'est le mérite de la collection « Témoins de Dieu » d'avoir compris que la biographie des grands personnages de la Bible ne peut être « édifiante » au sens vrai et profond de ce terme que si elle repose sur une interprétation littérale des textes inspirés qui nous conservent leur souvenir. G. Lambert, S. I.

*N. H. Snaith. — *The Jews from Cyrus to Herod.* Coll. Gateway Handbooks of religious Knowledge, 2. Wallington, The religious Education Press, 1949, 20 × 13 cm., 208 p. Prix : 6 sh.

M. Snaith est l'auteur d'une étude que nous présentions naguère aux lecteurs de la *N.R.Th.* (1949, p. 1091) : « *The Distinctive Ideas of the Old Testament* ». Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit là des convictions méthodistes de M. Snaith et de son attitude en face du catholicisme. L'ouvrage que voici est un manuel d'introduction aux connaissances religieuses (en termes d'école : à l'étude de la Bible), qui prend place dans une collection de livres destinés aux collèges, aux écoles et à la lecture privée. Cette étude sur « les Juifs depuis Cyrus jusqu'à Hérode » comprend deux parties : la première décrit le cadre historique de l'époque envisagée : Cyrus, la Perse, Alexandre le Grand, Ptolémée et Séleucus, la Palestine sous les Séleucides, les Asmonéens, Hérode et Rome, le tout brossé en une soixantaine de pages. La seconde partie est consacrée à exposer le développement religieux extraordinaire que connut cette période. L'auteur résume en des chapitres vivants et intéressants ce qu'il faut savoir sur des thèmes tels que le Messie, les fins dernières, les démons et les anges, la Tôra, la Sagesse, le Logos, le temple et la synagogue, les diverses sectes juives : Pharisiens, Sadducéens, Esséniens. En lisant le manuel composé par M. Snaith et soigneusement présenté, même matériellement, suivant les belles traditions du livre anglais, on en vient à désirer une collection du même genre qu'on pourrait mettre entre les mains de nos étudiants, universitaires et intellectuels catholiques, voire même de nos étudiants en théologie. G. Lambert, S. I.

*P. K. Hitti. — *History of Syria including Lebanon and Palestine.* Londres, Macmillan, 1951, 23 × 16 cm., xxvi-749 p. Prix : 42 sh.

C'est une entreprise audacieuse, semble-t-il, que de vouloir faire tenir en un seul volume, fût-il de 800 pages, une histoire de la Syrie, en comprenant sous ce terme toute la région constituée par la Haute-Mésopotamie, la Syrie proprement dite, le Liban, la Palestine et le Sinaï, et en déclarant qu'on va conduire son lecteur de la période préhistorique à la guerre de 1914-1918. Il serait d'autre part outrecuidant de s'imaginer que l'auteur, professeur de littérature sémitique et auteur d'une « History of the Arabs » appréciée, ne s'est pas rendu compte des difficultés de la tâche qu'il assumait. Il nous prouve le contraire dans sa préface et nous confie très simplement que les différentes parties de son travail ont été examinées par une douzaine de spécialistes, depuis des géologues et des anthropologues jusqu'à des historiens plus spécialement compétents pour ce qui concerne l'histoire de la Turquie ottomane. Il ajoute que, durant les étés de 1946 et 1947, il a longuement voyagé à travers les pays dont il nous parle, pour se rafraîchir la mémoire, tant pour le présent que pour le passé. Il est bien vrai en effet que ces pays étalent aux yeux du voyageur averti et attentif les vestiges des périodes successives de leur histoire plusieurs fois millénaire.

M. Hitti a divisé son œuvre en cinq grandes parties. La première traite de l'âge préhistorique et de la géographie physique des pays en cause. La deuxième décrit la période sémitique ancienne : après des considérations générales sur les Sémites et leur origine, on assiste au défilé historique des Amorrhéens, des Cananéens, des Araméens et des Hébreux. L'auteur est parfaitement au courant des derniers résultats de l'archéologie : qu'il s'agisse de Mari, de Ras Shamra ou de Doura-Europos, on trouve une information sûre et les illustrations très nombreuses sont plus d'une fois puisées aux découvertes les plus récentes.

L'histoire des Hébreux et de leur religion est traitée avec une attention

spéciale. C'est en effet comme berceau des religions juive et chrétienne que la Syrie occupe une place unique dans les annales du monde. « Pays microscopique par ses dimensions, cosmique par son influence ». Pour M. Hitti, Amos serait le premier des monothéistes, Moïse n'aurait pas dépassé le stade de l'hénothéisme. Il est vrai qu'Amos a développé plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors les conséquences du monothéisme, mais, loin d'annoncer une doctrine nouvelle, il appuie sa prédication sur une foi qui lui est antérieure. L'histoire de la domination perse termine la deuxième partie. La troisième partie, consacrée à la période gréco-romaine, s'étend de la conquête d'Alexandre à la conquête de l'Islam. Plusieurs chapitres sont consacrés à la naissance et au développement du christianisme. La conception que l'auteur se fait du Christ et de son œuvre, de l'Eglise et de sa doctrine, n'est pas d'un catholique et ne répond pas aux exigences de l'orthodoxie. La quatrième partie : la période arabe avec l'histoire du califat de Damas, des Croisades et du contact qui en résulte entre Orient et Occident, et la cinquième, qui traite de la Syrie sous les Turcs Ottomans (1516-1918), sont probablement celles qui seront le plus consultées, étant donné que les ouvrages spéciaux traitant ces domaines n'abondent pas autant que pour les premières parties.

Compte tenu des réserves indiquées, ce travail encyclopédique est probablement unique en son genre et peut rendre de très utiles services.

G. Lambert, S. I.

R. T. O'Callaghan, S. J. — *Aram Naharaïm. A contribution to the history of Upper Mesopotamia in the second millenium B.C.* Coll. Analecta Orientalia, 26. Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1948, 29 × 23 cm., XVI-164 p. et XXXVIII planches.

Encouragé par un savant américain bien connu en orientalisme et exégèse, M. W. F. Albright, le R. P. O'Callaghan, S. J., a entrepris une tâche difficile et méritoire : reconstruire l'histoire de la Haute-Mésopotamie au second millénaire avant notre ère. Entre 2300 et 1500, durant huit siècles, cette région jouit d'une culture d'abord sumérienne et bientôt sémitique (accadienne et amorrhéenne). L'influence accadienne est attestée en particulier par une inscription de Naram-Sin (vers 2190 av. J.C.), mais les Amorrhéens s'étant ébranlés de la Haute-Mésopotamie vers le bas pays, une culture homogène s'étend d'Aram Naharaïm à Babylone, avec, sur le moyen Euphrate, le royaume de Mari, récemment rentré dans l'histoire, et à Babylone la glorieuse époque de l'amorrhéen Hammurabi. Nous sommes aux années 1750-1700. C'est l'âge auquel il convient de placer les Patriarches de la Bible ; c'est l'époque où pénètrent en Syrie et en Palestine des œuvres telles que l'épopée de Gilgamesh, un hymne à Nikkal, etc. D'une manière plausible, l'auteur fait mention à cet endroit de la puissance des Hittites d'abord, des Hurrites ensuite, comme d'un obstacle aux visées expansionnistes d'un Hammurabi, par exemple. Il examine à ce propos le problème des relations entre Hurrites et Soubaréens : il estime ces derniers distincts des Hurrites, sans qu'on puisse se prononcer sur la question de races. Quant aux Hurrites, il faut leur reconnaître une relation avec les Horites de la Bible, comme précédemment on avait été amené à retrouver les Hittites dans les Héthéens.

Vers 1500, un changement important se produit en Aram Naharaïm : cette région n'est plus ce qu'elle a été habituellement au cours de son histoire : un corridor, un point de passage obligé d'est en ouest. Elle est elle-même devenue un centre et l'on s'y trouve en présence d'un puissant état, s'étendant de la Syrie à l'est du Tigre et qui durera de 1500 à 1370 av. J.C. C'est le royaume de Mitanni. L'auteur en étudie suivant une méthode très intéressante les éléments ethniques : les Hurrites y sont les plus nombreux et cependant l'hégémonie est aux mains d'une aristocratie indo-aryenne, ainsi qu'il faut le conclure d'une étude des noms propres. Pour cette étude des noms indo-aryens, le P. O'Callaghan a été heureux de s'assurer la collaboration de M. P.-E. Dumont, professeur de la « John Hopkins University ». La société mitanienne ressemble donc fort à la société féodale de notre moyen âge. L'auteur nous présente une synthèse des éléments culturels du Mitanni et fait un exposé de ses relations extérieures,

d'abord avec l'Egypte de la XVIII[e] dynastie, puis avec les Hittites. Enfin l'auteur retrace les circonstances dans lesquelles disparut, après une vie relativement courte, le royaume du Mitanni. Ce chapitre sur « The Mitanni Kingdom » est un des mieux réussis et l'on sent que l'auteur l'a traité « con amore ». Les chapitres suivants traitent de la période araméo-assyrienne, puis des relations entre Aram et Israël, ce qui nous amène aux environs de l'an 1000 et au règne de David.

La monographie du R. P. O'Callaghan fait honneur à la collection des Analecta Orientalia, publiée par l'Institut Biblique Pontifical. Quant à son auteur, il mérite de vives félicitations et des remerciements sincères pour son importante contribution à la reconstitution d'une histoire intéressante en elle-même et qui est de nature à jeter des lumières nouvelles sur plus d'un problème d'exégèse. G. Lambert, S. I.

Théologie de l'Ancien Testament

*O. Procksch. — *Theologie des Alten Testaments.* Gütersloh, Bertelsmann, 1950, VIII-788 p. Prix : 26 Mk.

Ce gros volume de près de 800 pages est une œuvre posthume que présente M. Gerhard von Rad. Elle est le couronnement de toute une vie consacrée à l'étude et à l'enseignement de l'A.T., avec, comme le remarque l'auteur de la Préface, une prédilection marquée chez Otto Procksch pour les questions théologiques. Tandis que d'autres, comme Paul Heinisch, présentent en deux ouvrages distincts l'*histoire* de l'A.T. et la *théologie* de l'A.T., Procksch a traité le tout en un seul volume dont la première partie s'intitule « Die Geschichtswelt » (le monde des réalités historiques) et la seconde, « Die Gedankenwelt » (le monde des idées). Il divise l'histoire en trois grandes périodes : le temps des anciens prophètes, avec les patriarches, Moïse et l'installation d'Israël en Canaan; le temps des rois, avec les prophètes du Nord, avec Isaïe, avec l'époque du Deutéronome jusqu'au Deutéro-Isaïe; les temps postexiliens. La théologie est synthétisée sous trois chefs : Dieu et le monde; Dieu et le peuple élu; Dieu et l'homme. Le premier point (Gott und die Welt) traite de la révélation de Dieu, du nom de Dieu, de la création et de la conception de l'univers : le ciel, la terre, la nature, l'homme, le monde souterrain. Dans le second point (Gott und Volk), l'auteur parle de la grâce de l'élection, de la conception de l'alliance et de l'histoire de cette idée; il traite ensuite du culte, du droit et de la loi, enfin de l'espérance messianique et du règne de Dieu. Le troisième point (Gott und Mensch) rencontre les objets suivants : la foi, son origine, son rayonnement, sa conservation; la rémission du péché; l'intimité avec Dieu : état de grâce, moralité, vie éternelle et vision de Dieu.

Cette course rapide à travers les chapitres suffit cependant à indiquer la richesse du travail d'Otto Procksch. On y trouve sur chacun des grands thèmes de la théologie de l'A.T. des exposés clairs et méthodiques, fruit d'une étude approfondie des livres de la Bible. L'index biblique, qui ne comprend pas moins de quarante pages, montre à lui seul à quel point ce travail reste en contact constant avec les textes inspirés. Le théologien catholique peut certes retirer grand profit de l'œuvre considérable laissée par Otto Procksch, quitte à corriger, si besoin en est, les passages qui seraient inspirés par des conceptions spécifiquement protestantes. Citons en terminant quelques phrases de la page de conclusion : « La foi de l'A.T. est restée la même. C'est toujours le même Dieu unique que nous y rencontrons, le Dieu éternel qui n'a ni commencement, ni fin, le Créateur du monde qui a assigné un but à sa création et qui le réalisera un jour suivant ses plans. C'est le Dieu qui s'est révélé personnellement aux patriarches et aux prophètes, c'est en lui qu'ils ont puisé leur force de vivre, ils ont compris que leur vie était dirigée vers lui, comme aussi tout le cours de l'histoire. Le porteur de sa révélation a été le prophète, non le prêtre, encore beaucoup moins le poète que chacun porte en soi. Ce n'est pas à partir de la chair et du sang, ni à partir de la race et de la nature que l'idée de ce Dieu s'est développée, comme si l'homme naturel était capable de la saisir. Ce Dieu n'est pas une création de l'homme, une image qui serait

semblable à l'homme. C'est au contraire l'homme qui doit se soumettre à ce Dieu, s'il veut apprendre à le connaître, comme se sont soumis à lui les patriarches et les prophètes, même quand il les exilait de leur maison paternelle, loin de leurs amis, de leur patrie. L'homme doit allumer sa lumière au flambeau des prophètes, lequel a été allumé par Dieu lui-même. Alors il contemple le vrai Dieu, même si celui-ci reste voilé; mais il sait qu'il le verra un jour comme il est » (p. 713). G. Lambert, S. I.

*Th. C. Vriezen. — *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*. Wageningen, Veenman & Zonen, 1949, 24 × 17 cm., 302 p. Prix : 13,25 florins.

Les programmes d'études des Universités protestantes, nous confie le professeur de Groningue, contraignent l'enseignement à s'occuper de questions historiques, littéraires et surtout philologiques et ne laissent guère de temps pour les problèmes de théologie. C'est pour combler dans une certaine mesure cette lacune, que M. Vriezen a écrit à l'intention de ses élèves l'ouvrage qu'il intitule : « Les traits essentiels de la théologie de l'Ancien Testament ».

L'introduction qui ne compte pas moins de soixante-dix pages est une propédeutique, où sont touchées des questions de la plus haute importance. Dans les premières décades du vingtième siècle, par suite du progrès réalisé dans la connaissance de l'Ancien Orient, on en était arrivé à considérer l'Ancien Testament à un point de vue purement historique. L'assyriologue Delitzsch avait parlé de la « grande duperie de l'A.T. » ; Harnack avait parlé dans son « Marcion » de faire table rase de l'A.T. Si l'on ajoute la vague d'antisémitisme déchaînée en Allemagne par l'hitlérisme, on comprendra que l'A.T. perdait de plus en plus aux yeux d'un grand nombre sa valeur de livre religieux porteur de la révélation divine. La nécessité où se sont trouvés les croyants de défendre ce caractère religieux de la Bible a beaucoup contribué, selon M. Vriezen, au renouveau de la théologie de l'Ancien Testament parmi les protestants. D'autre part l'assaut critique qu'a subi l'A.T. a eu comme résultat de faire mieux apprécier le vrai caractère historique de la révélation de Dieu à Israël, de faire reconnaître que cette révélation reste engagée dans des éléments humains dont Israël ne s'est débarrassé que progressivement. Ainsi, dit Vriezen, dans la manière d'imaginer l'origine de l'univers, Israël ne parvient pas à se dégager complètement, pas même dans le premier chapitre de la Genèse, des anciennes conceptions orientales. C'est à la lumière des mêmes considérations que l'auteur considère le problème du monothéisme et la place du culte dans l'A.T. Il termine ce second chapitre de son Introduction par une brève esquisse (7 pages) du développement de la religion d'Israël en tant que religion de la révélation; résumé vivant, intéressant, mais qui se termine (p. 38) par une interprétation de la dernière Cène inacceptable pour un catholique.

Le chapitre troisième expose les idées religieuses fondamentales que l'on trouve dans les divers écrits, ou mieux chez les différents auteurs de l'A.T. : M. Vriezen caractérise successivement l'auteur jahvistique de Genèse II-XI, puis le jahviste, l'élohiste, le deutéronomiste, le sacerdotal, pour passer aux livres historiques et de là aux prophètes et aux « écrits » (ketoubim). Bien qu'autrement conçu et beaucoup plus brièvement traité, ce chapitre est jusqu'à un certain point l'équivalent de la première partie de la théologie d'Otto Procksch.

Le chapitre quatrième pose la question : « Peut-on ou doit-on encore appeler l'Ancien Testament « parole de Dieu » ? L'auteur reconnaît que l'Eglise chrétienne a raison de continuer à accepter l'Ancien Testament comme « écriture sainte », mais les livres qui le composent ne peuvent pas, sans plus, valoir comme « inspirés » (parole de Dieu). Du point de vue catholique, nous répondrions qu'il y a ici chez l'auteur confusion entre ce qu'il appelle « inspiration » et ce que nous appelons « révélation ». Pour lui comme pour nous, tout l'A.T. est « scriptura sacra » (ce qui veut dire pour nous que tout l'A.T. est inspiré), mais pour lui comme pour nous, tout l'A.T. n'est pas révélé (ce que l'auteur exprime en disant qu'il n'est pas sans plus « parole de Dieu » ou « inspiré »). Qui nous dira ce qui est révélé ? Nous répondons : la tradition, telle qu'elle

nous est enseignée par le Magistère. M. Vriezen doit reconnaître, lui aussi, « dat de traditie in het O.T. een rol speelt » (la tradition dans l'A.T. joue un rôle). Alors nous sommes d'accord ? M. Vriezen sent trop bien qu'il a été contraint de se rapprocher de nos positions en reconnaissant la nécessité de la tradition. Aussi s'empresse-t-il de donner un coup de volant pour s'en écarter : « Cela ne signifie pas encore qu'il faut accepter la doctrine de la tradition de l'Eglise catholique romaine, bien qu'il faille concéder à la théologie catholique que la tradition est présente dans l'Ecriture ». Il conclut que la théologie protestante doit retourner à la doctrine du « testimonium Spiritus Sancti internum ». Il faut donc reconnaître la « Parole de Dieu » (le fait que Dieu s'est révélé à Israël) ; il faut aussi reconnaître que la « Sainte Ecriture » porte ce fait à notre connaissance, mais il faut reconnaître en même temps que c'est seulement par la révélation du Christ et par la conduite du Saint-Esprit qu'il nous est possible d'entendre la Parole de Dieu vivante et éternelle, telle qu'elle se dégage de la tradition consignée dans le canon des Ecritures. L'attitude protestante que nous venons de constater chez notre auteur illustre ce que dit le Pape Pie XII dans l'Encyclique « Humani generis », de ceux-là qui, tout en exaltant l'autorité de la révélation divine, s'obstinent à rejeter le magistère de l'Eglise institué pour conserver les vérités divinement révélées et les interpréter. Nous n'oserions pas dire cependant que tous les Protestants mettent de la mauvaise volonté dans ce rejet : « Nolite iudicare et non iudicabimini ». Pour ce qui concerne notre auteur en particulier, il reconnaît qu'il y a encore un long chemin à parcourir avant qu'on atteigne l'unanimité dans l'Eglise chrétienne. Mais il ajoute : « Cela ne nous dispense pas de l'obligation de chercher cette unanimité avec patience et dans la foi » (p. 16).

Après cette introduction qui s'est allongée, nous dit l'auteur, au delà du projet primitif, est abordée la théologie de l'A.T. Elle est traitée suivant un plan et avec des conceptions, qui en font un ensemble passablement différent des ouvrages parallèles de Heinisch ou de Procksch. En des pages remarquables, qui témoignent, comme tout le livre, d'une intelligence approfondie de la mentalité biblique, M. Vriezen caractérise ce qu'il faut entendre par « connaissance de Dieu » dans l'Ancien Testament : cette « da'at elohim » n'est pas d'abord « conceptuelle », elle est avant tout « existentielle », suivant le terme employé par M. Vriezen (p. 80). « Connaître Dieu », c'est reconnaître qu'il existe une relation entre le Dieu transcendant et son peuple choisi, et implicitement avec les Israélites pris individuellement, et même avec l'homme en général et par conséquent aussi avec les choses de ce monde. « Connaître Dieu », c'est surtout se comporter d'une manière conforme aux exigences qui découlent de cette relation une fois reconnue. Le chapitre VII étudie Dieu dans sa transcendance et sa sainteté, comme aussi dans sa relation à l'homme. L'auteur expose ce qu'entend l'A.T. quand il parle de Dieu vivant, unique, éternel, créateur, sauveur, providence et il termine par l'explication des noms divins.

Le chapitre VIII présente l'anthropologie de l'A.T. : elle découle de la conception de la transcendance divine et établit une distinction nette entre l'homme et Dieu : l'homme ne provient pas de Dieu, mais il est créé, formé par Dieu. Ici sont examinés les problèmes de la composition de l'homme suivant l'A.T., de sa mortalité, de l'état d'innocence dans lequel il fut créé ; l'auteur envisage aussi les questions des relations entre l'individu humain et la société : famille, peuple, état, autorité royale, entre l'homme et la nature, l'homme et le monde des esprits, l'homme et l'histoire. Le chapitre IX donne le tableau des relations entre Dieu et l'homme. Dieu se révèle à l'homme. Cette révélation a pour but la connaissance de Dieu, entendue au sens de l'hébreu et de l'Ecriture : connaître Dieu, c'est vivre en communauté avec Dieu, ce qui est synonyme du règne de Dieu et aussi de la vie éternelle, selon la parole centrale de saint Jean : « Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te... ». Quant aux procédés dont Dieu a usé pour se révéler, l'auteur distingue les songes, les visions ; il faut aussi faire mention de l'Esprit de Dieu, de la Parole de Dieu, de la Tôra divine ; il y a encore les personnes dont Dieu s'est servi, les prophètes et les prêtres ; il y a enfin les symboles, tel le temple, où Dieu parle, où est signifiée sa présence parmi son peuple, où en son nom les prêtres répon-

dent par l'emploi des urim et des tummim. Dieu agit encore parmi les hommes en tant que Sauveur, en tant que Juge, mais aussi en tant qu'il pardonne les péchés de son peuple. Dans le difficile problème de la réconciliation du peuple coupable avec son Dieu, M. Vriezen estime impossible de présenter un système parfaitement cohérent. Il y a à ce sujet dans l'A.T. différents courants de pensée qu'il n'est pas possible de réduire à l'unité. Que dans cette doctrine de la réconciliation et de la satisfaction vicaire, M. Vriezen ne dépasse pas le point de vue traditionnel chez les Protestants, il n'y a pas de quoi nous étonner, mais dans un problème dont il reconnaît lui-même la difficulté, il prononce peut-être un peu vite que « toute autre doctrine de la réconciliation est non-biblique (on-bijbels) » (p. 244).

Le chapitre X traite des rapports de l'homme avec l'homme et cherche à dégager de l'A.T. la doctrine morale imposée par Dieu aux hommes. Cette morale, remarque l'auteur, est pratique, non théorique, tout en ayant le mérite de comprendre que le vrai mal vient du cœur de l'homme. Cette morale par ailleurs avait ses limitations, ainsi qu'il apparaît dans l'esclavage, la polygamie et un certain eudémonisme. Dans un dernier chapitre : « Dieu, l'homme et le monde. Présent et avenir », l'auteur a rassemblé les traits qui mettent en relief l'universalisme de la religion d'Israël : considérations très pertinentes sur le premier chapitre de la Genèse, sur les espérances de salut d'Isaïe et du Deutéro-Isaïe, avec la forme spéciale que prend le message de salut dans la mystérieuse apparition du Servus Jahweh. « Dieu, dit en terminant M. Vriezen, a choisi Israël pour de grandes choses : une des plus grandes, c'est qu'il ait accordé à ce peuple de contempler par ses prophètes des « choses nouvelles », et les plus grandes de ces visions sont les deux suivantes : le règne de Dieu qui vient et le Serviteur de Dieu qui donne sa vie pour l'expiation des péchés. La seconde s'est accomplie par l'apparition de Jésus-Christ; la première a été en partie réalisée par Lui sur la terre, mais elle attend son retour pour une réalisation complète ».

Disons en terminant que le travail de M. Vriezen, compte tenu des réserves qui s'imposent pour un catholique, est un livre remarquable. On lui reprochera peut-être un certain défaut de composition, un certain manque d'équilibre entre les diverses sections. L'ouvrage du professeur de Groningue ne ressemble pas à un jardin français qu'aurait dessiné un Le Nôtre, c'est plutôt un parc anglais aux allées tournantes qui nous ramènent plusieurs fois aux mêmes points de vue, mais pour nous permettre de contempler de nouveaux aspects. Bref, la promenade que l'on fait en compagnie de M. Vriezen à travers les questions de la théologie de l'A.T. est instructive, intéressante et agréable. Il serait à souhaiter que le livre soit traduit en une langue plus universelle que le néerlandais et puisse ainsi atteindre un plus grand nombre de lecteurs.

G. Lambert, S. I.

*H. E. W. Fosbroke. — *Divine Transcendence in the Old Testament.* Evanston (Illinois), Seabury-Western Theological Seminary, 1950, 23 × 15 cm., 26 p.

C'est la publication d'une conférence faite en 1950 au « Winslow Memorial », établi en vue de donner des conférences dans le domaine des études et de l'archéologie de l'Ancien Testament. L'auteur part de la constatation que le terme « transcendance » est aujourd'hui à la mode, alors qu'autrefois on parlait plutôt de « surnaturel ». Il craint que l'insistance à parler de Dieu comme du « totalement autre », comme du « dieu inconnu » et du « dieu caché », n'estompe peu ou prou le sens de la révélation et ne tienne pas un compte suffisant du vif désir de se faire connaître qui caractérise l'action de Dieu dans l'Ancien Testament. L'auteur passe en revue l'histoire d'Israël depuis la manifestation de Jahweh au Sinaï au milieu des éclairs et du tonnerre, pour montrer comment à travers la succession des événements Dieu apparaît comme transcendant, mais aussi comme immanent à la vie de son peuple choisi. Il établit non moins clairement comment la conception de cette transcendance et de cette immanence va se développant, se perfectionnant, s'enrichissant, depuis celle d'un Dieu qui est le Dieu de l'orage, mais aussi le Dieu de la guerre, jusqu'aux

idées les plus élevées qui acheminent l'humanité vers le mystère de Jésus. Bien des questions et des aspects de l'A.T. sont ainsi éclairés d'une lumière nouvelle et l'étonnante activité déployée par ces hommes de Dieu qu'étaient les prophètes apparaît dans un relief plus accusé : car ils ont été les prédicateurs à la fois de la transcendance et de l'immanence de Jahweh.

G. Lambert, S. I.

Ch. Hauret. — *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible.* Luçon, Imprimerie Rezeau, 1950, 19 × 12 cm., 258 p. Prix : 300 frs franç. ; 2e édition annoncée, revue et corrigée, 260 p. Prix : 350 frs franç.

L'auteur, professeur au grand séminaire de Luçon, a reproduit en substance dans ces pages les conférences d'un Cours supérieur de Religion. Son travail garde les traces de cette destination primitive, en particulier dans la préoccupation constante de répondre aux multiples objections, intelligentes quelquefois, absurdes le plus souvent, qui ont été accumulées contre les trois premiers chapitres de la Genèse; objections qui, plus souvent que de la mauvaise volonté, résultent de la maladresse dont on a fait preuve durant longtemps dans l'explication que l'on prétendait fournir de ces pages célèbres.

Si l'on fait abstraction des sinuosités imposées à la composition du livre par ces préoccupations apologétiques, on est heureux de constater que l'interprétation de M. Hauret est remarquablement sincère, marquée au coin d'un imperturbable bon sens, parfaitement informée des travaux les plus récents, d'un éclectisme très heureux dans le choix des solutions aux problèmes les plus épineux. Ceux qui voudront se donner la peine de lire le livre du professeur de Luçon en se conformant à la règle de S. Ignace, reproduite par M. Hauret à la dernière page de son travail, ne manqueront pas de retirer de cette lecture un fruit précieux. Au reste l'auteur est convaincu qu'il reste une énorme besogne à accomplir avant de voir parfaitement clair dans ces premiers récits de la Genèse. Et c'est encore là une preuve de sa prudence et de son bon sens.

G. Lambert, S. I.

R. Koch. — *Geist und Messias.* Beitrag zur Biblischen Theologie des Alten Testaments. Vienne, Herder, 1950, 23 × 15 cm., 262 p.

L'auteur s'est donné comme tâche de poursuivre à travers tout l'Ancien Testament les différentes significations dans lesquelles se présente le terme hébreu « ruach » que les LXX traduisent généralement par « pneuma » et la Vulgate par « spiritus ». Mais le but de son étude étant d'apporter une contribution à la théologie biblique de l'A.T., il a concentré son attention sur le rôle que les auteurs sacrés attribuent à la « ruach Jahweh » d'abord dans l'économie générale de salut de l'ancienne alliance, et c'est la première partie de son travail, puis dans une seconde partie il a examiné la relation entre la « ruach Jahweh » et les réalités messianiques : d'abord avec le Messie lui-même, dans des textes tels que Isaïe, XI, 2-3, les chants du Serviteur, Isaïe, LXI, 1-3; ensuite avec la communauté des temps messianiques : l'Esprit de Jahweh protégera cette communauté, il la fera croître, il la purifiera, il la transformera, il la maintiendra dans la fidélité; enfin avec chacun des membres de la communauté messianique : ils seront favorisés des plus riches manifestations de cet esprit de Jahweh, qui sera de plus en chacun une force purifiante et sanctifiante. Le R. P. Koch, C.ss.R., mérite des félicitations pour l'ordre et la clarté avec lesquels il a conduit son travail. Son étude, solidement documentée, aidera à comprendre dans une question importante comment la révélation de l'A.T. préparait providentiellement celle du Nouveau et combien est vraie la parole de saint Augustin : « Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus autem in Novo patet ».

G. Lambert, S. I.

NOUVEAU TESTAMENT

L. Pirot et A. Robert. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Fasc. XXIII : *Judaïsme - Justice et Justification.* Fasc. XXIV :

Kalt - Langdon. Paris, Letouzey et Ané, 1949, 1950, 28 × 20 cm., coll. 1249-1508 et 1-256. Prix du fasc. : 300 frs franç.

Les deux derniers fascicules du *Supplément du Dictionnaire de la Bible* contiennent un grand nombre d'articles utiles, intéressants et solides, quelques-uns de toute première importance. Groupons-les sous trois rubriques.

1° D'abord sur les livres particuliers de l'Ancien et du Nouveau Testament, s'échelonnent une série d'études de valeur, à la fois succinctes et bien informées. *L'épître de Jude* est datée de la fin de l'âge apostolique; elle utilise certainement le livre d'Henoch et probablement l'Assomption de Moïse : bonne discussion, col. 1296-1297, de ces citations (R. Leconte). — *Le livre de Judith* n'a pas été conçu par son auteur comme un livre « d'histoire » proprement dite; ce n'est pas non plus ce que nous appelons un « roman historique »; son genre littéraire est « sans correspondant chez nous »; « c'est l'expression concrète, en style narratif, de la philosophie, ou plutôt de la théologie de l'histoire » (A. Lefèvre, S. J.). — *Le livre des Juges,* tel que nous le possédons, serait le résultat de remaniements successifs, depuis une première esquisse datant des débuts de la monarchie jusqu'aux dernières additions faites lors de la rédaction ultime du Pentateuque. L'auteur (H. Cazelles) marque lui-même le caractère conjectural de semblables constructions littéraires, en employant souvent le conditionnel dans son exposé. — *Le livre des Lamentations* est d'abord l'objet d'une pénétrante étude littéraire de A. Gelin; vient ensuite la question de l'origine; les diverses opinions sont énumérées; l'auteur, en conclusion, juge que ces chants ont été composés à Jérusalem, en vue de la liturgie rappelant les événements douloureux de 598-586 et, si nous le comprenons bien, avant le retour de l'exil; l'attribution à Jérémie de certaines de ces Lamentations reste possible mais semble plutôt à écarter.

2° Ces deux fascicules contiennent en outre beaucoup de notices consacrées à des exégètes connus et décédés : citons parmi eux Ad. Jülicher; R. Kittel; J. Knabenbauer; A. Kuenen; Mgr Ladeuze; M. J. Lagrange, O.P.; S. H. Langdon.

3° La partie essentielle de ces fascicules est constituée par d'importants articles de théologie biblique : « Jugement » dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, par R. Pautrel, S. I. et D. Mollat, S. I., tous deux professeurs au scolasticat de Lyon (col. 1321-1394); « Justice et justification » dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, par A. Descamps et L. Cerfaux (col. 1417-1510); « Kénose », par P. Henry, S. I. (tome V, col. 7-161); « Kyrios », par L. Cerfaux (col. 200-228) (1). Résumer et analyser ici ces articles — qui traitent avec grande compétence de sujets capitaux en Ecriture Sainte et pourraient chacun, par leur étendue, former un volume indépendant — dépasserait le cadre d'un simple compte rendu. Bornons-nous à en préciser le sujet et le plan. — Le P. Pautrel étudie le « jugement » dans l'Ancien Testament selon un ordre mi-chronologique, mi-logique, que le sujet imposait : jugement dans la Loi; jugement chez les prophètes; jugement et salut personnels; jugement du monde; ces divisions logiques correspondant du reste partiellement à l'évolution doctrinale. Le P. Mollat suit la doctrine du jugement à travers les livres du Nouveau Testament, depuis les évangiles synoptiques jusqu'à l'Apocalypse; il n'inclut pas et n'avait pas à inclure dans son travail les multiples aspects de la question eschatologique, se bornant avec raison à étudier la nature et les modalités du jugement divin de l'humanité; les pages consacrées au « jugement » dans les écrits johanniques apparaissent particulièrement suggestives. — M. Descamps était bien préparé par sa thèse de maîtrise : « Les justes et la justice dans les Evangiles et le Christianisme primitif » (1950) à collaborer à l'article : « Justice, Justification »; il y a assumé les parties : Ancien Testament, l'enseignement de Jésus et le christianisme non paulinien; M. Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain, auteur de « La théologie de l'Eglise suivant saint Paul » (1942; 2e éd. 1948) et « Le Christ selon S. Paul » (sous presse), traite « Justice et Justification dans la théologie de

(1) Notons aussi les très utiles articles : *Kerub, Kerûbim* de J. Trinquet, P.S.S. et *Judéo-Chrétiens* de J. B. Colon.

S. Paul ». L'article de M. Descamps est rigoureusement limité à un objet déterminé : fixer la *notion* précise de justice et justification dans les deux Testaments et cela par l'étude philologique et historique des textes l'un après l'autre, en tâchant d'en dégager les divers aspects de l'évolution doctrinale; l'auteur nous rend par là un grand service; il n'a pas visé toutefois à replacer la « justice » dans une synthèse plus large de l'ensemble de la religion d'Israël. M. Cerfaux était évidemment amené par son sujet à concevoir la justice et la justification dans une vue générale de la pensée religieuse de saint Paul. Chez les deux auteurs on appréciera le souci constant de formuler clairement, après chaque exposé partiel, les conclusions qui s'en dégagent. — L'article du P. Henry, S. I. (professeur à l'Institut catholique de Paris et au Collège théologique S. I. de Louvain) constitue une véritable somme de l'exégèse de *Phil.*, II, 6-11 : exégèse approfondie du texte avec discussion de nombreuses interprétations proposées; étude des sources et parallèles; long exposé — trop détaillé, pensons-nous — de l'interprétation patristique dans ses multiples représentants; enfin, présentation et discussion des diverses théories théologiques sur la Kénose. — L'article « Kyrios » de M. Cerfaux, par sa concision et sa grande richesse de contenu, sera extrêmement utile. Le plan en est simple : Kyrios dans le milieu hellénistique; Seigneur dans l'Ancien Testament et le Judaïsme; Kyrios dans le Nouveau Testament. J. Levie, S. I.

*G. Kittel et G. Friedrich. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* T. V, fasc. 3-7. οἶκος-ὀργή. Stuttgart, Kohlhammer, 1949, 1950, 31 × 22 cm., p. 129-448. Prix : 3,90 Mk par fascicule.

Les cinq fascicules 3 à 7 du tome V du *Theologisches Wörterbuch* (cfr pour 1-2, *N.R.Th.*, 1949, p. 650) se sont succédé rapidement au rythme de deux par année, témoignant ainsi de la vitalité renouvelée de cette œuvre si hautement estimée. Signalons ici quelques articles particulièrement suggestifs : οἶκος et ses dérivés (par Michel, p. 122-161) : « maison de Dieu » en ses diverses acceptions; étude pénétrante du terme οἰκοδομέω, de son sens riche, typiquement communautaire et de la part qu'eut saint Paul à son évolution; analyse trop succincte de οἰκονομία chez saint Paul. — ὀμνύω (par J. Schneider; p. 177-185) provoque, à l'occasion de l'interdiction du serment par le Christ, une recherche utile des motifs de cette interdiction et des parallèles antiques, ainsi qu'une analyse des autres textes du N.T. confirmant ou semblant contredire cette prohibition du Maître. — Dans l'article ὅμοιος et dérivés (par J. Schneider, p. 186-198) on s'arrêtera tout spécialement à ὁμοίωμα et à l'exégèse de *Rom.*, VI 5; V 14; VIII 3 et *Phil.*, II 7. — ὁμολογέω (Michel, p. 199-220) en ses différents emplois éclaire la notion et les aspects de l'adhésion de foi dans le Nouveau Testament. — Le long article ὄναρ (Oepke, p. 220-238) sort quelque peu du cadre strict du dictionnaire et rentrerait mieux dans un *Reallexikon*; il est moins une étude historique et théologique du mot — très clair par lui-même — qu'une dissertation (du reste très utile) sur la valeur et la signification du *songe* dans la pensée antique, chez les Juifs et dans le Nouveau Testament; on aurait aimé que les apparitions en songe dans Mt I-II eussent été étudiées de façon moins abstraite.

L'importance du « nom » chez les Sémites et l'emploi fréquent de ὄνομα dans le N.T. devaient nécessairement amener une étude approfondie de ce mot ὄνομα : l'article couvre plus de 40 pages (242-283 : par Bietenhardt) et est de première valeur, nuancé et pénétrant, aussi bien dans les pages consacrées à l'Ancien Testament, au judaïsme hellénistique, à Philon et au rabbinisme (251-269), que dans l'étude du « Nom de Dieu » et du « Nom de Jésus » à travers les écrits néo-testamentaires (270-279). — Dans l'article ὁράω et dérivés (Michaelis; p. 315-381) l'accent sera évidemment mis sur la vision de Dieu et des choses divines : « voir Dieu »; voir la manifestation de l'intervention divine dans le Christ de façon à pouvoir devenir « témoin » devant les autres; voir un jour Dieu face à face. L'importance de la « vision de Dieu »

dans la révélation de l'Ancien Testament, chez les prophètes, dans les théophanies est bien mise en relief. Viennent alors les divers aspects de la « vision » dans le N.T.; voir et ainsi devenir témoin oculaire; vision prophétique; voir le Christ ressuscité dans ses apparitions; complexité du mot « voir » chez S. Jean; voir Dieu au sens eschatologique : tout cela fait l'objet de paragraphes spéciaux dans l'article de M. Michaelis; en même temps, à l'aide de statistiques précises, il analyse et compare les divers termes qui expriment la vision dans le N.T. : ὁράω (463 fois), βλέπω (137); εἴδομαι (22); θεωρέω (58).

L'article ὀργή commence à la fin du fasc. 6 et se prolonge pendant le fasc. 7 tout entier; il comprend 66 p. (Plusieurs rédacteurs). Bien qu'une part ait dû en être consacrée à la colère de l'homme (règles morales à son sujet : p. 419-422), l'essentiel de l'article est évidemment constitué par cette notion de « colère de Dieu », si importante dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau. Etudier la « colère de Dieu » c'est étudier un des éléments fondamentaux de toute la doctrine de la Rédemption et du salut par le Christ. Après d'intéressants aperçus sur la « colère des dieux » chez les Grecs et les Romains, on analyse les divers aspects de la « colère de Dieu » dans l'Ancien Testament comme dans les autres écrits de la fin du Judaïsme (objet, domination et manifestations, motifs, moyens de l'apaiser). Dans le Nouveau Testament la notion n'est pas étudiée sur le plan chronologique habituel par l'interprétation successive des synoptiques, de saint Paul, du IV^e^ évangile, etc.; elle est analysée de façon logique et systématique, en cherchant à en dégager les divers aspects à travers tout le N.T. pour terminer par la *libération* de la colère de Dieu effectuée par le Christ. J. Levie, S. I.

N. Peters-J. Decarreaux. — *Notre Bible source de vie.* Introduction à la lecture de la Bible. Coll. Renaissance et tradition. Bruges, Beyaert, 1950, 23 × 15 cm., 280 p. Prix : 78 frs.

L'ouvrage ici traduit a été analysé dans la *Nouvelle Revue Théologique* en 1931, p. 190. Nous en avons dit alors la haute valeur : le sens catholique pénétrant et la compétence très avertie de l'excellent exégète que fut N. Peters s'y manifestaient à chaque page; la synthèse était bien conçue; elle était surtout exégétique dans la première partie qui aurait pu s'intituler : « Ce que tout catholique doit savoir de la Bible »; une science très riche était condensée en ces pages et souvent exprimée en formules très justes et très heureuses, malgré — parfois — un certain enthousiasme lyrique un peu fatigant; les parties suivantes étaient principalement apologétiques et parénétiques, destinées à mettre en lumière l'éternelle signification et la profondeur divino-humaine de la Bible. On put regretter alors que ce livre n'eût pas été traduit immédiatement en français. Le traducteur de 1951 n'a pas cru pouvoir adapter l'ouvrage ou enrichir la bibliographie par tout le travail de ces vingt dernières années; toutes les références sont antérieures à 1929 (1); et plus d'un passage eût été rédigé par l'auteur un peu autrement en fonction de nos préoccupations actuelles et des progrès réalisés depuis la publication du volume allemand. Peut-être aussi eût-il été préférable de condenser certains développements trop abondants ou trop oratoires. Mais l'impression du contact direct et personnel de l'auteur avec les écrits inspirés reste bienfaisante et éclairante aujourd'hui comme autrefois et on doit être reconnaissant à l'éditeur et au traducteur d'avoir entrepris la publication de ce livre. J. Levie, S. I.

*R. Bultmann. — *Theologie des Neuen Testaments.* Fasc. 1 et 2. Coll. Neue Theologische Grundrisse. Tubingue, Mohr, 1948, 1951, 23 × 15 cm., 444 p. Prix de souscr. 14,60 Mk.

On connaît le scepticisme radical qui caractérise la pensée religieuse de M. R. Bultmann; il s'exprime dès les premières pages de sa théologie du Nouveau Testament. Pour M. Bultmann « le message de Jésus appartient aux pré-

(1) Sauf un résumé de l'encyclique « Divino afflante Spiritu » mis en tête du volume.

supposés de la théologie du Nouveau Testament mais n'en fait pas partie » (p. 1). C'est la « communauté primitive » qui a exalté Jésus comme « Messie », ce qu'il n'avait jamais cru ni prétendu être ; c'est elle qui a fait du *prédicateur* du Règne de Dieu *l'objet* même de la prédication chrétienne. « Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden... Er, früher der *Träger* der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesentlicher *Inhalt* » (p. 34). On retrouve en ces idées la très ancienne doctrine du Christ de la foi, radicalement différent du Christ de l'histoire.

M. Bultmann ne fait qu'appliquer ici sa conception déjà exprimée dans ses écrits antérieurs, par exemple *Die Geschichte der synoptischen Tradition* : les évangiles synoptiques ne sont pas l'écho authentique de la vie et de l'enseignement du Maître, mais seulement l'expression de la représentation que se faisait de Jésus, sous l'influence de la foi et du culte, l'Eglise chrétienne trente ou quarante ans après la mort du Christ. Le même scepticisme s'étend aux Actes des Apôtres, quand il s'agit de décrire la pensée et la vie de l'Eglise primitive (p. 33). M. Bultmann oppose assez fortement l'une à l'autre la *communauté primitive* (Urgemeinde) et la *communauté hellénistique* (hellenistische Gemeinde) : Paul ne s'explique que par cette dernière et n'a eu accès au Christianisme qu'à travers elle (p. 64) ; aussi le message chrétien des « communautés hellénistiques » est-il exposé longuement par M. Bultmann. Des trois subdivisions de cette « Première partie » de sa Théologie, consacrée aux *« présupposés et motifs* de la théologie du Nouveau Testament », la première, « La prédication de Jésus », contient 32 pages, la seconde « Le message de la communauté primitive » en a 32 (33-64), la troisième « Le message de la communauté hellénistique (avant saint Paul et en même temps que lui) en a 118 (p. 65-182). L'auteur déclare dès le début que, pour reconstituer la manière de penser et de vivre de ces communautés hellénistiques, les témoignages directs n'existent guère (p. 65). C'est en raisonnant sur le livre des Actes, les lettres de Paul, etc., que le tableau est tracé : tableau du reste souvent intéressant et instructif, particulièrement pour savoir ce qui, dans la théologie de Paul ou de Jean, doit être considéré, d'après M. Bultmann, comme antérieur à eux ou indépendant d'eux. Il reste possible en effet de faire abstraction des idées personnelles de M. Bultmann sur la date et le caractère hellénistique du tableau ici tracé ainsi que sur l'aspect de « création » chrétienne, indépendante de Jésus, de cette théologie des origines ; considérée comme une synthèse des idées de l'Eglise chrétienne primitive, avant saint Paul, la description tentée par M. Bultmann renferme maints traits finement saisis et vivement décrits, avec cette remarquable clarté d'exposition qui lui est habituelle.

Voici les principaux aspects théologiques de cette analyse de la foi chrétienne hellénistique avant saint Paul : M. Bultmann étudie successivement : 1) la prédication sur Dieu et son jugement, sur Jésus-Christ comme juge et Sauveur, et l'exigence de la foi ; 2) le sens de l'Eglise (conscience de former une Eglise : Kirchenbewusstsein) et les rapports de l'Eglise avec le monde extérieur ; 3) la relation au Judaïsme et le problème de l'Ancien Testament ; 4) le Christ Seigneur et Fils de Dieu ; 5) les sacrements (baptême, repas du Seigneur) ; 6) l'Esprit ; 7) gnosticisme et christianisme primitif. Cette simple énumération manifeste suffisamment le caractère très personnel de la synthèse de M. Bultmann ; l'érudition est vaste ; on sent que l'intérêt principal de l'auteur se porte sur les rapports entre l'hellénisme ambiant et la pensée chrétienne primitive ; c'est en ce point que le contact avec ce livre promet d'être le plus enrichissant, soit par l'adhésion qu'il provoquera, soit aussi par la contradiction qu'il suscitera en plus d'un point.

La deuxième partie de ce volume est intitulée « Die Theologie des Paulus und Johannes » : Paul est plus longuement étudié (p. 183-348) ; vient ensuite la théologie de l'Evangile de Jean et des épîtres johanniques (p. 349-439). Dans son examen de la théologie de Paul, M. Bultmann met une grande insistance à noter dès le début que Paul est originaire du judaïsme *hellénistique* et s'est trouvé dès sa jeunesse en contact avec la culture hellénistique, avec sa philosophie populaire et son syncrétisme religieux. Il s'élève contre l'idée que la « conversion de Damas » eût été pour Paul, comme le protestantisme le fut pour Luther, une délivrance d'un état moral violent qu'il eût ressenti dans son

judaïsme antérieur; « sa conversion fut un simple acte d'adhésion et d'obéissance au jugement de Dieu sur toute l'humanité manifesté dans la Croix du Christ ». Ensuite, partant de l'idée que la théologie de Paul n'est aucunement un système spéculatif, que sa théodicée n'est pas une spéculation sur l'essence de Dieu mais une étude des rapports entre Dieu et l'homme (Formule : die paulinische Theologie is zugleich Anthropologie), que sa christologie n'a pas pour but de définir le Christ mais seulement de montrer comment et pourquoi le Christ nous confère le salut (Formule : die paulinische Christologie ist zugleich Soteriologie), Bultmann en arrive à conclure que la meilleure manière de comprendre et de résumer la doctrine de Paul est de partir de l'*homme*; toute sa théologie de saint Paul est condensée en deux grandes parties : I. L'homme avant la révélation de la foi (p. 186-266); II. L'homme sous le régime de la foi (p. 266-348). Exposer dans le détail comment se développent ces deux parties dépasserait les limites d'un simple compte rendu. A notre avis M. Bultmann n'a pas mis suffisamment en relief le christocentrisme fondamental de la théologie paulinienne.

La théologie du IV^e^ évangile élaborée ici manifeste naturellement la conception que se fait M. Bultmann de l'œuvre johannique et de son auteur. On la connaît déjà par son vaste commentaire, publié en 1941 et réimprimé en 1950. L'auteur du IV^e^ évangile est un chrétien appartenant au christianisme oriental, sémite d'origine, qui ne fut en aucune manière disciple direct de Jésus mais écrivit avant la fin du I^er^ siècle. Il subit profondément l'influence du dualisme gnostique et le même jugement doit être porté sur sa source principale, consistant en « discours de Jésus », construits sur le type « der Selbstdarstellung des Offenbarers, eingeführt durch das charakteristische Ἐγώ εἰμι » (p. 357). C'est dire que l'effort principal de la théologie johannique de M. Bultmann sera de déceler chez lui les traces du dualisme gnostique. Impossible évidemment de discuter ce point de vue central dans un simple compte rendu. La théologie du Nouveau Testament de M. Bultmann n'est pas encore achevée. Le 3^e^ fascicule, qui la clôturera, paraîtra prochainement. Il comprendra la 3^e^ partie de l'œuvre : *Die Entwicklung zur Alten Kirche.*

J. Levie, S. I.

E. Iglesias, S. J. — *El Salvador de los hombres. Comentarios al evangelio de S. Lucas.* 2^e^ éd. Mexico, « Buena Prensa », 1950, 23 × 17 cm., 892 p. Prix : 4.20 dollars.

« L'Evangile, c'est une force divine pour le salut de tout homme » — disait l'Apôtre aux Romains. Le P. Iglesias, dans son livre, transmet cette force divine. Cet ouvrage ne s'embarrasse pas d'exégèse technique. Ce n'est pas non plus une vie romancée de Notre-Seigneur. L'auteur a voulu affectionner son lecteur — soit religieux, soit laïque — à l'Evangile selon S. Luc, l'Evangile de la « bonne nouvelle », le Dieu Sauveur des hommes. Dans ce but il a récolté tous les renseignements, toutes les observations propres à nous faire pénétrer dans la richesse et la profondeur de la Parole Divine. Aucune note ni référence ne s'y trouve. Pourtant, le P. Iglesias connaît bien les diverses positions des exégètes; il choisit parmi elles celle qu'il croit la meilleure, mais il évite de se laisser entraîner à des discussions. Des œuvres comme celles du P. Iglesias feront beaucoup de bien en rapprochant les âmes de la source de la vie.

J. A. Sojo, S. I.

*J. Jeremias. — *Die Abendmahlsworte Jesu.* 2^e^ édit. Goettingue, Vandenhoek & Ruprecht, 1949, 24 × 17 cm., 128 p.

Etude très utile, probablement une des meilleures qui aient été publiées sur ce sujet dans l'exégèse protestante contemporaine. L'auteur procède pas à pas avec un grand souci de rigueur historique et dégage, à chaque étape, ses conclusions avec une remarquable clarté. A la base de son argumentation est une connaissance approfondie du milieu rabbinique, — ses institutions, coutumes et doctrines — à l'époque de Jésus; et c'est ce qui fait la valeur propre de ce travail.

Ce n'est pas à dire que nous puissions faire nôtre chacune des conclusions de l'auteur; la marge reste large encore entre ses positions et la pensée catholique; il nous semble toutefois que notre exégèse n'aurait le plus souvent qu'à *continuer* la sienne, à la pousser jusqu'à ses dernières conséquences à la lumière d'une meilleure intelligence de la conscience du Christ, homme-Dieu, pour arriver à la pleine compréhension des « Abendmahlsworte Jesu ». Mais ceci demanderait tout un article. Dans ce simple compte rendu, nous nous limiterons à exposer objectivement, aussi succinctement que possible, la marche suivie par l'auteur et ses principales conclusions : cela suffira pour marquer l'importance de l'ouvrage, sa valeur technique et l'aide précieuse qu'il peut apporter — malgré les points de désaccord — à notre étude catholique de l'Eucharistie.

Le seul but de J. Jeremias est de déterminer, grâce à son contexte historique immédiat, le sens précis des paroles du Christ instituant l'Eucharistie : Mt. XXVI, 26-29; Mc XIV, 22-25; Lc XXII 17-20; 1 Cor., XI, 23-25. Il ne s'agit donc pas d'une étude complète du problème historique de l'Eucharistie : par exemple l'étude de la pensée de S. Paul dans 1 Cor., XI 19-34, l'exégèse de Jean VI 51-59 et l'histoire de la Cène eucharistique dans l'Eglise primitive ne sont touchées qu'en passant et restent en dehors de l'étude entreprise. Il s'agit uniquement, d'abord de préciser la teneur exacte des paroles prononcées par Jésus sur le pain et le vin à la dernière Cène et, ensuite, de fixer la pensée, l'intention du Maître lorsqu'il les prononça. La préoccupation de J. Jéremias est rigoureusement historique; mais on sent chez lui — et c'est pour nous un des intérêts de son étude — le souci de vérifier historiquement et, éventuellement, d'établir par des arguments de pure histoire la légitimité de la conception de l'Eucharistie, telle qu'elle s'est conservée (héritage, du reste incomplet, du catholicisme) dans la théologie protestante traditionnelle, comme une vraie communion au Sacrifice du Calvaire. J. Jeremias se trouve ainsi s'opposer en fait à tout un mouvement du protestantisme libéral, rejetant, comme invraisemblable, impossible, de la part de Jésus, semblable conception de l'Eucharistie.

Donnons tout de suite la conclusion essentielle de l'auteur, à laquelle il aboutit à la fin de son travail : par les paroles eucharistiques, Jésus a voulu marquer d'une part que sa mort est « mort pour autrui, mort expiant les péchés, mort du Serviteur de Dieu (Isaïe 53) pour les πολλοί, à savoir le monde entier, mort qui introduit l'aurore de la rédemption finale » (p. 111), d'autre part que, en faisant participer ses disciples à la dernière Cène et en les invitant à perpétuer de semblables repas communs jusqu'à sa parousie, « il leur donne part à la valeur expiatoire de sa mort » (p. 112 et p. 117-118). « So gewiss sie das Brot essen, das Jesus ihnen bricht, und den Wein trinken, über dem er das Wort vom vergossenen Blut sprach, so gewiss gilt auch ihnen das « Für viele » seines Sterbens und das « Mit euch » der künftigen Abendmahlsgemeinschaft auf der verklärten Erde » (dernières lignes du livre, p. 124).

Quatre parties dans l'ouvrage. Première partie : « La dernière Cène était-elle un repas pascal ? » L'auteur oppose ici la chronologie des synoptiques et la chronologie du IV^e^ évangile qu'il juge irréconciliables : les efforts de conciliation de D. Chwolson et de Strack-Billerbeck sont rejetés. De nombreuses allusions ou références implicites au rituel pascal dans les quatre évangiles, les indications nettes des synoptiques, les prescriptions rabbiniques sur la Pâque mises en parallèle avec nos récits, prouvent d'après Jeremias que Jésus a alors participé avec ses disciples à un véritable repas pascal, à la date habituelle, c'est-à-dire au soir du 14 nisan, aux premières heures du 15 nisan. Les objections contre cette date sont méthodiquement discutées et écartées l'une après l'autre pour des raisons historiques; quoique la discussion soit bien menée, tous les arguments ne semblent pas également probants, mais on trouvera ici tout ce qui peut être dit de mieux en faveur du 15 nisan. Quant à la tradition opposée, elle serait née du désir de faire coïncider la mort de Jésus avec l'immolation de l'agneau pascal; Jean n'en est pas l'auteur mais il s'y rattache; c'est là « eine — wohl unbewusste — Verschiebung der Erinnerung über das Datum der Passionsereignisse um 24 Stunden ». L'auteur achève cette première partie en tâchant de déterminer le moment du repas pascal où

furent prononcées les paroles eucharistiques; à la lumière du rituel pascal il croit devoir séparer par un long intervalle les paroles prononcées sur le pain par Jésus et celles prononcées sur le vin : les premières auraient été dites au début du repas, les secondes à la fin; « Jésus aurait utilisé le moment de la prière avant et après le repas pascal pour y insérer ses paroles d'interprétation du pain et du vin » (p. 49). Cette dernière démonstration (p. 47-49) nous semble une partie faible de ce travail, une de celles qui appelleront le plus justement la discussion et la contradiction.

Seconde partie : la place du récit de la dernière Cène dans le cadre de l'histoire de la passion. Effort, intéressant (1) mais conjectural, pour déterminer — surtout par la comparaison de Marc et de Jean — les divers stades de la formation des récits de la Passion de Jésus, et, en conformité avec ceux-ci, les parties des récits de la dernière Cène qui doivent être regardées comme les plus anciennes, les plus proches du message primitif : l'auteur conclut de ses recherches que : la partie la plus ancienne dans les récits de la dernière Cène est constituée par les paroles de l'institution eucharistique (Marc XIV 22-24 et parallèles) « an Altertümlichkeit annähernd dem alten Kerygma gleichzusetzen » (p. 57).

Troisième partie : Recherche du texte le plus ancien des paroles de l'institution. D'abord sont discutées deux questions préalables : 1. Le silence de Jean sur l'institution est expliqué assez étrangement par le motif de la discipline du secret : « Jean ne voulait pas révéler aux païens la formule sacrée » (p. 59), « discipline du secret » dont l'auteur s'efforce de prouver historiquement (p. 59-67) qu'elle a existé dès le premier siècle. 2. Le texte plus long de Luc XXII, 19b-20 est-il préférable au texte court (attesté par D, versions latines, syr cur et syr sin) qui, de XXII 19a passe immédiatement à XXII 21 ? J. Jeremias qui, dans la 1re édition de son livre, avait considéré le texte court comme le texte authentique, montre à présent — après une discussion solide et approfondie (p. 67-79) — que le texte long est à maintenir. — Vient alors la recherche essentielle de cette IIIe partie : déterminer, à l'aide des formules conservées à la lumière des particularités linguistiques (surtout aramaïsmes), le texte le plus ancien des « Abendmahlsworte » : ce serait : Λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου et Τοῦτο ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν ce qui est exactement le texte de Marc. Très ancienne aussi se révèle la perspective *eschatologique* du contexte de ces formules : le repas éternel du ciel envisagé comme terme de cette Cène perpétuée. La haute antiquité de tout le passage eucharistique chez Marc est confirmée par l'énumération des nombreux sémitismes de Marc XIV 22-25 (étude philologique, p. 88-94, très suggestive); la formulation des paroles eucharistiques chez Marc, apparaissant plus ancienne que chez Paul (*1 Cor.*, XV), on arrive ainsi, par la seule voie historique, à prouver l'existence, dans la tradition ecclésiastique, des formules eucharistiques de Marc dix ans après la mort de Jésus, ce qui permet de conclure à leur authenticité certaine.

Quatrième partie. Le sens des paroles eucharistiques de Jésus. C'est la partie essentielle de la dissertation, très riche et très intéressante. Il faudrait ici tout citer : l'occasion offerte à Jésus par le rituel pascal lui-même de dire aux assistants la *signification* des mets offerts et la manière dont, d'après Jeremias, Jésus aurait de façon nouvelle rattaché cette interprétation à la prière précédant et suivant le repas; l'argumentation aboutissant à établir, contre Dalman, que σῶμα καὶ αἷμα rendent les mots araméens : « bisera' udema' » et que dès lors la formule de Jésus a été « dēn biseri » ceci est mon corps et « dēn 'idmi » ceci est mon sang (en quoi Jeremias aboutit aux mêmes conclusions que J. Bonsirven, S. J., dans *Biblica*, 1948, p. 205-219); la preuve minutieuse (p. 104-111) — fondée sur l'interprétation de « biseri » et de « 'idmi » (quant aux mots et quant aux réalités signifiées), sur les mots (précédemment établis comme primitifs) ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν et sur la signification de l'agneau pascal — que Jésus a réellement voulu, par les paroles eucharistiques, marquer le caractère de *sacrifice* de sa mort et de *sacrifice expia-*

(1) Intéressante est entre autres sa conception de la formation de l'évangile de Marc I-X (p. 50).

toire pour les péchés du grand nombre pour aboutir à la *rédemption finale*; enfin les motifs historiques qui établissent (p. 111 suiv.) que la Cène présente et les Cènes eucharistiques de l'avenir qui la continueront confèrent, dans la pensée de Jésus, une vraie participation, une communion à la valeur expiatoire de sa mort.

Bref, dissertation bien menée, rigoureusement historique et d'un vif intérêt pour les théologiens catholiques, même s'ils doivent faire des réserves devant certains arguments ou conclusions. Mise en regard de la manière sommaire, dont parfois, dans certains manuels, est déduite rapidement de nos textes la conclusion dogmatique eucharistique, peut-être la méthode lente et serrée de J. Jeremias sera-t-elle pour beaucoup éclairante et profitable. C'est le motif pour lequel nous avons cru pouvoir développer plus longuement ce compte rendu. J. Levie, S. I.

J. Schmitt. — *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique.* Étude de théologie biblique. Paris, Gabalda, 1949, 25 × 16 cm., XL-248 p.

Nous sommes heureux de recommander à nos lecteurs cette solide étude de théologie biblique. Outre l'importance capitale de son objet, qui est « l'événement auquel l'Eglise doit son Evangile et sa foi, son culte et sa piété » (p. XX), elle s'impose par la clarté de l'exposé, l'abondance de son information, le jugement ferme et équilibré de son auteur qui manifeste un sens théologique remarquable. Il n'est pas besoin de rappeler les difficultés et les divergences de la tradition évangélique dans les récits de la résurrection et des christophanies qui suivirent. On sait tout ce qu'a voulu en tirer la critique rationaliste ou l'école de la « Formgeschichte » pour tenter de démontrer que la foi pascale n'a été ou bien qu'une fiction des évangélistes ou bien qu'une création de la première génération chrétienne sans aucun appui dans l'histoire réelle.

Pour donner une réponse adéquate à ces difficultés, l'auteur a jugé avec raison qu'il fallait entreprendre l'étude du message pascal apostolique, qu'on a trop négligé jusqu'ici et qui conditionne la juste intelligence de la rédaction évangélique plus tardive. Il commence par examiner dans le détail les vestiges de la prédication et de la croyance pascales apostoliques qui se rencontrent surtout dans les Actes. La résurrection apparaît bien comme l'objet central de la première prédication chrétienne qui, sous diverses formes, l'annonce aux divers milieux religieux du monde gréco-romain, attestant l'identité persistante de la bonne nouvelle. Les vestiges du *credo* apostolique, que des critères assez précis d'ordre littéraire permettent de retrouver en plus d'un endroit des épîtres apostoliques (professions de foi baptismales; traces de prières primitives), confirment le témoignage de la prédication proprement dite. On peut conclure légitimement de toutes les données objectives que la première génération chrétienne a cru que Jésus est ressuscité.

Mais l'*événement* de Pâques n'est-il qu'un postulat de cette *foi,* comme le prétendent les critiques ? Non, répond l'auteur qui justifie la netteté de cette riposte dans la seconde partie de son travail. Car dès le début de leur prédication, les apôtres insistent autant sur les épisodes de la résurrection que sur les conséquences religieuses de la révélation pascale. Pour eux, la résurrection, comme le ministère de Jésus ou sa mort en croix, est une donnée, un fait de l'histoire. L'auteur s'arrête d'abord au thème du tombeau vide. Ici, nous ne voyons pas bien comment les deux textes apostoliques auxquels l'auteur se réfère : *I Cor.,* XV, 4; *Act.,* II, 29-30, comportent une allusion aussi nette qu'il le pense, au sépulcre *trouvé* vide. Cette exégèse nous paraît quelque peu forcée. Mais l'insistance sur les épisodes de la résurrection ne caractérise pas à elle seule le message pascal primitif. Pâques est avant tout pour les apôtres et les premiers chrétiens la révélation plénière du Christ, dont l'intelligence progressive se manifeste dans les différents titres donnés à Jésus dans la catéchèse primitive : Christ, Seigneur, Fils de Dieu. L'étude que l'auteur leur consacre est des plus intéressantes et des plus précieuses. On voit bien quelle richesse historique et doctrinale contient le message pascal des apôtres. L'auteur consacre son dernier chapitre au Christ ressuscité prin-

cipe de vie spirituelle. Cet ouvrage, remarquable par sa fermeté et sa clarté, par son intelligence compréhensive et nuancée, nous fait rejoindre l'émotion grandissante des apôtres et des premiers chrétiens prenant de plus en plus conscience, sous la lumière de l'Esprit, de ce qu'*était* le Maître qu'ils avaient suivi et qui, ressuscité et glorifié parce que Fils de Dieu, vivait en eux.

Ch. Matagne, S. I.

F. X. Durrwell. — *La résurrection de Jésus mystère de salut.* Etude biblique. Paris-Le Puy, Mappus, 1950, 23 × 16 cm., 398 p.

On connaît le texte capital de saint Paul : « Il a été livré à cause de nos péchés et *est ressuscité pour notre justification* » (*Rom.*, IV, 25) et les deux autres textes rendant le même son : *1 Cor.*, XV, 17 et *2 Cor.*, V, 15. Ces trois textes ont fixé le but de ce travail : *manifester la place de la résurrection dans le mystère de notre salut.* Pour le faire en pleine clarté, l'auteur expose dans sa préface, de façon très juste à notre sens, les deux méthodes possibles de recherche doctrinale biblique : la première s'efforce exclusivement de dégager la pensée de l'auteur sacré; elle relève donc de la seule discipline de l'histoire et s'attache délibérément à la pensée *consciente* de l'auteur. La seconde vise à saisir la *réalité chrétienne* sous-jacente au texte inspiré; les apôtres sont des « témoins », qui ont vu des faits et vécu une réalité nouvelle : chercher à saisir cette réalité nouvelle, en coordonnant les textes selon leurs exigences internes, en visant à réaliser une synthèse que les auteurs bibliques n'ont pas explicitement formulée mais qui est dans la logique de leur pensée, cela reste, juge avec raison l'auteur, de la théologie biblique. Nous le pensons avec lui pourvu évidemment — ce que tient aussi le P. Durrwell — que ce travail de synthèse se fasse selon l'analogie de la foi et à la lumière de la tradition vivante de l'Eglise.

Sur cette base le P. Durrwell nous a donné un très beau livre, fortement enraciné dans la doctrine biblique et vigoureusement pensé. On lit avec plaisir ces pages pleines, concises et fermes en même temps que pénétrées de conviction vécue. L'œuvre est vaste : c'est toute une Somme, une synthèse complète des divers aspects sotériologiques de la Résurrection de Jésus qui nous est présentée ici; elle inclut plus d'un aperçu nouveau — ou renouvelé — sur la doctrine de la rédemption; elle manifeste une connaissance approfondie de l'ensemble du Nouveau Testament et une capacité peu ordinaire à rapprocher les textes l'un de l'autre pour en dégager la tendance commune.

Voici la structure générale de l'ouvrage. D'abord (ch. I) la preuve par l'Ecriture, surtout saint Jean et saint Paul, que la résurrection du Christ est « un mystère de salut », exerce une influence causale sur notre justification; l'analyse de la pensée de Paul (p. 34-44) nous semble particulièrement juste et l'auteur a, pour l'exprimer, des formules heureuses, par exemple p. 41 : « Notre contact avec la mort du Christ, aussi bien que le contact avec la résurrection, s'opère dans notre union au Christ *glorifié* » ou bien p. 43 : « Le Christ glorieux est le principe vital dans lequel s'applique à nous l'action rédemptrice posée en dehors de nous; nulle part ailleurs nous n'avons accès à la justice de Dieu ». L'auteur conclut p. 46 : « Ce premier examen des sources de la sotériologie a situé la résurrection au cœur même de la rédemption... Aucune théorie de la rédemption, aucune appréciation de la mort de Jésus ne peut prétendre à la vérité ou du moins à être complète, si elle n'implique la reconnaissance du rôle essentiel de la résurrection. »

Mais dès lors le problème apparaît complexe. « L'incarnation donne la vie au dire de saint Jean, la mort est rédemptrice au dire de tous, la résurrection ne l'est pas moins » (p. 49). D'où la nécessité « d'étudier les rapports qui, selon les sources bibliques, relient la résurrection à ces deux autres mystères ». C'est là l'objet du ch. II. Ici encore les textes de saint Paul sont au cœur du chapitre, ainsi qu'une analyse de l'idée de « sacrifice » dans l'Ancien Testament et dans l'épître aux Hébreux. L'auteur conclut p. 90 : « Dans les différents écrits apostoliques, la rédemption se présente toujours comme une divinisation de l'homme dans le Christ, à travers la mort de ce qui dans l'homme n'est pas encore en Dieu. La divinité est aux deux bouts. La condition divine du Christ

(*Phil.*, II, 6), l'incarnation (4e Ev.) est au principe; Dieu couronne l'œuvre dans la glorification. L'effort de l'homme est incapable de mettre en branle et de consommer; l'économie rédemptrice exalte le rôle de la grâce. Il appartenait au Christ de cheminer d'une étape à l'autre, de se disposer à la résurrection »... « La glorification est le mystère du Christ où viennent affluer vers nous, à travers la brèche mortelle, les trésors de la divinité. La doctrine de la résurrection salutaire est le grand facteur de synthèse dans la théologie de la rédemption. Elle met en lumière le rôle de l'incarnation, elle établit la nécessité de la mort, elle interdit de rompre l'équilibre des deux mystères et les unit dans l'harmonie ».

Sur ce modèle seront bâtis les chapitres suivants, contribuant, chacun pour sa part, à établir progressivement la synthèse complète. Selon le sous-titre « Etude biblique », l'auteur s'appuie toujours sur l'Ecriture Sainte du Nouveau Testament, sans chercher le contact avec la théologie scolastique. Ses formules sont exprimées généralement, sur le mode biblique, en ce style mi-imagé, mi-conceptuel, auquel saint Paul nous habitue et nous dispose; peut-être parfois cependant une confrontation de ces formules avec celles des manuels théologiques classiques eût-elle été utile à l'auteur comme aux lecteurs. Il subsiste encore un certain vague dans le sens de quelques formules employées. Mais il est vrai que souvent de tels mystères ne peuvent être que suggérés.

La succession des chapitres amène à marquer, dans toute son extension, le rôle de la résurrection dans l'économie de notre salut. Ch. III : La résurrection, effusion du Saint-Esprit (avec trois aspects de la doctrine paulinienne mis en relief : le Christ ressuscité par l'Esprit; le Christ transformé par l'Esprit; le Christ ressuscité source de l'Esprit). Ch. IV : Les effets de la résurrection : 1) Jésus-Christ Seigneur; 2) Jésus-Christ *Fils de Dieu puissant* (cfr *Rom.*, I, 4; constitué Fils de Dieu doué de puissance); 3) Jésus Prêtre éternel; ch. V : La Résurrection de Jésus, naissance de l'Eglise; ch. VI : La vie de l'Eglise dans le Christ ressuscité; ch. VII : Les progrès et la consommation du mystère pascal dans l'Eglise; ch. VIII : Les moyens d'expansion du mystère pascal; ch. IX : Le mystère pascal dans sa consommation céleste.

« Par la parousie du Christ, le mystère pascal se consomme dans l'Eglise. Serait-ce sa fin ? Serait-il dès lors dépassé par un mystère nouveau dont il n'aurait été que la préparation ? Ou bien plutôt, la vie éternelle n'est-elle pas le mystère pascal lui-même se maintenant sans fin au stade de la consommation ? » (p. 371). Et la réponse est (p. 379) : « Toute la vie du siècle futur est fixée à la date de Pâques. Jadis les fidèles venaient successivement s'inscrire dans le siècle futur, en s'inscrivant dans le Christ en l'acte de sa glorification, cependant qu'ils restaient insérés dans le déroulement du temps terrestre. La parousie a complété leur réunion au Christ en cet acte et cet instant; ils sont contemporains entre eux et avec le Christ dans le mystère pascal. »

J. Levie, S. I.

*M. Dibelius et W. G. Kümmel. — *Paulus*. Coll. Sammlung Göschen, 1160. Berlin, W. de Gruyter, 1951, 16 × 10 cm., 156 p. Prix : 2,40 Mk.

Exposé de vulgarisation de la vie, de l'apostolat et de la pensée de saint Paul d'un point de vue protestant libéral modéré; commencé (chap. I-VII) par Martin Dibelius († 1947), continué (VII-X) par W. G. Kümmel, ce petit volume de 150 pages, de texte très serré, manifeste la vaste érudition de ses auteurs et leurs dons de présentation claire et rapide; les positions sont celles qu'adopte le plus souvent l'école critique allemande : les épîtres pastorales et l'épître aux Ephésiens ne sont pas de Paul; l'Apôtre a été plus probablement condamné et mis à mort immédiatement après sa captivité romaine (60-62); la préoccupation dominante est historique plus que théologique; mais un effort est fait pour mettre en valeur la profondeur religieuse de la doctrine paulinienne.

J. Levie, S. I.

*A Corell. — *Consummatum est*. Eskatologi och kyrka i Johannesevangeliet (Eschatology and Church in the Gospel of St. John).

Thèse. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1950, 23 × 15 cm., XII-310 p. Prix : 11 Kr.

Dissertation en suédois, suivie d'un résumé en anglais d'une vingtaine de pages. Le but est de mieux comprendre le quatrième évangile des deux points de vue que l'auteur juge essentiels : l'eschatologie et l'Eglise. S'écartant de Bultmann et de Stählin, A. Corell s'engage dans la voie ouverte par les exégètes suédois : Fridrichsen, Ludin Jansen et Ström. Eglise et eschatologie sont deux concepts étroitement solidaires l'un de l'autre chez saint Jean, s'interférant, se nuançant, se complétant mutuellement. L'auteur croit découvrir fréquemment une double signification voulue dans de nombreuses expressions johanniques; s'il s'agit de l'Eglise la double signification marquera d'une part comment l'Eglise est dans le monde une projection de la vie de Jésus, d'autre part comment elle est anticipation de la plénitude future. S'il s'agit de l'eschatologie, la double signification montrera *et* que le Christ et le nouvel état de choses établi par lui réalisent les espérances de l'Ancien Testament *et* que ce nouvel état des choses est une anticipation de la parousie. Le travail de A. Corell est théologique et spéculatif autant qu'exégétique. Il y aurait beaucoup à discuter sur sa conception générale de l'évangile, réduisant extrêmement le témoignage *historique* de Jean au profit d'un enseignement doctrinal proprement johannique. Mais l'ouvrage renferme maintes suggestions intéressantes et on gagnera souvent à prendre — provisoirement — le point de vue de l'auteur, même si on se voit ensuite amené à l'abandonner ou, mieux, à le dépasser.

J. Levie, S. I.

H. CHIRAT. — *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique.* Coll. Lex orandi, 10. Paris, Edit. du Cerf, 1949, 20 × 13 cm., 282 p.

Cet ouvrage manifeste une connaissance solide du Nouveau Testament et une étude personnelle et avertie des problèmes des origines chrétiennes. Mais, chose bizarre, l'auteur s'est refusé systématiquement à toute indication d'ouvrage moderne sur les questions qu'il discute; jamais d'autres références que les textes de l'Ecriture ou des Pères les plus anciens; jamais une justification, fondée sur des textes, des coutumes juives ou gréco-romaines qu'il décrit. Cette abstention évidemment voulue a sans doute pour but de marquer nettement le caractère de vulgarisation de ce travail; publiant dans une collection de piété, de pastorale liturgique, l'auteur a écarté tout ce qui aurait évoqué l'idée d'un travail de science technique ou d'érudition. Nous le regrettons; l'ouvrage, même de son point de vue d'édification, aurait gagné en valeur par une justification scientifique plus marquée. A maints indices, sans doute, on reconnaît que l'auteur s'est documenté aux bons endroits; on a déjà signalé ailleurs ce qu'il devait à l'ouvrage « The apostolic Ministry » publié en 1946 sous la direction de K. E. Kirk, en particulier aux études de Gregory Dix (soit dans le volume de Kirk, soit dans son travail personnel : The Shape of the Liturgy, 4e éd., 1947).

Vu le caractère de son ouvrage, délibérément choisi, M. Chirat n'a pas cherché à retracer l'évolution et le progrès des institutions et des coutumes dans l'Eglise primitive; son exposé dépasse maintes fois « l'époque apostolique ». Parfois aussi il a été amené à simplifier un peu des questions complexes; il y a d'excellentes choses, et dites de façon nuancée, dans les pages consacrées p. 138 à 143 à la question du baptême des enfants dès le premier siècle; mais on ne peut s'empêcher de constater qu'une marge subsiste entre les arguments et l'assurance des conclusions. L'exégèse de l'auteur est d'ordinaire pénétrante et ferme; mais est-il vraisemblable qu'Ephes. V 18-20 « *suggère* que la glossolalie trouvait place au cours d'un repas où l'on pouvait s'enivrer et qui pouvait donc être l'agape eucharistique ? (p. 84, note 4) : l'antithèse du v. 18 n'est-elle pas une simple opposition de mots bien paulinienne, provoquée du reste par un texte de l'Ancien Testament ? L'interprétation de 1 Cor. XIII 5 (p. 86, note 2) nous paraît peu vraisemblable. Ces remarques n'empêchent pas de reconnaître franchement que le volume de M. Chirat est une œuvre solide en même temps qu'éclairante. Les prêtres et les laïcs catholiques trouveront un réel profit à découvrir, sous la conduite de M. Chirat, les divers aspects de « l'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique ».

J. Levie, S. I.

L. Homo. — *De la Rome païenne à la Rome chrétienne.* Coll. Bibliothèque chrétienne d'histoire. Paris, R. Laffont, 1950, 19 × 14 cm., 328 p. Prix : 600 frs franç.

Comment la Rome païenne, de la fin de la République, est devenue peu à peu la ville chrétienne et bientôt la ville des papes : tel est le sujet de ce volume. Son grand intérêt réside dans le remarquable effort de condensation d'une matière énorme en une série de chapitres très clairs, disposés en progression constante du I^er^ jusqu'au VIII^e^ siècle. Partout on retrouve le spécialiste éminent, auteur de nombreux ouvrages techniques sur chacune des époques ici décrites et s'efforçant d'adapter à des profanes les conclusions générales de ses recherches antérieures. L'ouvrage reste un livre d'étude, d'information; il ne s'impose pas à l'attention par l'aspect pittoresque ou piquant du récit; il est somme toute austère mais d'une extrême richesse. Vu son public, M. Homo n'a pas cherché à marquer toujours les degrés de probabilité des opinions adoptées : il pense que « selon toute vraisemblance Pierre est venu à Rome dès 42 » et y est resté jusqu'en 49; les indices proposés p. 49, note 1, ne semblent pas aboutir à cette haute probabilité. Bien mieux assurés sont la venue de Pierre à Rome après la 1^re^ captivité de Paul, et son martyre en cette ville, comme le montre très bien l'auteur. Une des qualités particulièrement frappantes de ce volume est la connaissance hors pair de la topographie et de l'archéologie romaines : à chaque époque la ville, avec ses monuments, ses places, ses rues, revit sous les yeux du lecteur. J. Levie, S. I.

A. Frank-Duquesne. — *Le Dieu vivant de la Bible.* Coll. Lumières d'Assise, 6-7. Paris, Editions franciscaines, 1950, 23 × 14 cm., 220 p. Prix : 300 frs franç.

Le dessein de l'auteur est de « se mettre tout simplement en face de la Révélation scripturaire, pour l'interroger d'un regard qu'il espère sain », et d'en extraire le trésor sans vouloir rien devoir à quelque système philosophique ou théologique. Le Nouveau Testament, saint Paul et saint Jean surtout, dirige la trame du canevas groupant autour du Dieu un et Trinité une cinquantaine de méditations. L'auteur estime que les mystères de notre foi ne sont vraiment connus que dans la mesure où ils sont vécus, et c'est dans cet esprit qu'il veut faire pénétrer à son lecteur le mystère du « Dieu vivant ». Sans doute trouvera-t-on nombre de points de vue riches et profondément religieux dans cet ouvrage. Mais l'ensemble nous paraît broussailleux, parfois trop exclusivement subjectif, et malaisément assimilable. Il y règne une défiance avouée de la connaissance rationnelle et de la systématisation dogmatique, qui paraîtra à plus d'un lecteur excessive et ne favorise guère l'intelligence du « message de l'Esprit » dont l'auteur entend faire la « paraphrase ».
E. Boné, S. I.

HISTOIRE DES RELIGIONS

*J. Murphy. — *Origines et histoire des religions.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1951, 23 × 14 cm., 448 p. Prix : 1000 frs français.

Décrire en 450 pages les origines et l'histoire des religions à partir de la « musaraigne » primitive (29) et en passant par l'homme de Néanderthal jusqu'à Rabindranath Tagore est une tâche difficile. On peut l'entreprendre en étudiant à fond, autant que la chose est possible, les différentes religions. On peut aussi se contenter de voltiger à la surface en résumant rapidement quelques ouvrages pris un peu au hasard, et en donnant des « aperçus » sans cohésion et sans preuve. C'est malheureusement cette seconde méthode que l'auteur a choisie. Le résultat est fort décevant. Pour la religion des « Bantous », il cueille quelques phrases chez Edwin Smith; pour les Hébreux on ne sait trop sur quoi se fonde le privilège unique qu'il attribue à l'excellent livre de Woolley, qui ne

parle que d'Abraham et des récentes découvertes de Ur. Il y a toute une bibliothèque sur la religion d'Israël. Si l'auteur en connaît quelque chose, il n'en laisse rien voir dans son texte. Même aventure pour la Chine; même chose pour le bouddhisme; même chose pour l'Islam. La doctrine du P. W. Schmidt (54-57) est simplifiée jusqu'à la caricature. Le rôle des aryens conquérants de l'Inde est expliqué de deux façons contradictoires (151 et 243). On nous dit que les Bantous sont intelligents parce qu'ils ont un peu de sang caucasien! (152), ou que, dans les jeux d'enfants où on fait un prisonnier, il faut retrouver une survivance des sacrifices humains (187). Il ne suffit pas d'être un évolutionniste fervent pour affirmer sans preuve. La traduction est parfois un peu comique : les Grecs possédaient l'*étreinte* des principes abstraits (190) et chez les Hébreux il y eut une *émission* de pensée abstraite (178). L'auteur n'a consacré aucun chapitre au christianisme, et quand il en parle en passant il est respectueux, et... inexact : le chrétien ne pense pas du tout que la souffrance de son « prophète », transfigurée par l'amour, « donne à l'humanité un Dieu et une religion » (188). Pierre Charles, S. I.

A. Anwander. — *Die Religionen der Menschheit.* Fribourg, Herder, 1949, 2e édit., 24 × 16 cm., xvi-400 p. Prix : 16 Mk.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1927. On nous assure, dans le sous-titre, que celle-ci a été retravaillée, mais il semble bien que presque tout le travail ait consisté à supprimer environ 200 pages. Il n'y a plus un mot sur la Perse de Zarathoustra, ni sur l'Egypte, la Babylonie, les cultes syriens, la religion grecque ou romaine. En revanche la section qui concerne le christianisme et qui ne couvrait que quatre pages en 1927 a été développée en 14 pages, ce qui demeure bien maigre. Dans le chapitre très sommaire consacré au judaïsme, on notera avec plaisir que la phrase intolérable de la 1re édition, p. 438 : « Le Judaïsme s'est, en pleine conscience, refusé à la grâce » a été sagement adoucie dans la 2e édition p. 266. Les lacunes de la bibliographie sont flagrantes. Pour l'hindouisme et le bouddhisme aucun ouvrage anglais n'est mentionné. Il y a d'autres lacunes béantes et inexplicables : rien, pas un mot, sur le Congo Belge dans la section consacrée à l'Afrique centrale (p. 288). Je doute qu'il existe encore un préhistorien sérieux pour rattacher le rite d'ensevelissement en position latérale accroupie à la situation du corps du foetus dans le sein maternel! (p. 27). Comme première ébauche d'une étude des religions, l'ouvrage rendra de bons services. Pierre Charles, S. I.

B. A. G. Vroklage, S.V.D. — *De godsdienst der primitiven.* Coll. De godsdiensten der menschheid. Maaseik-Roermond, Romen en Zonen, 1949, 24 × 17 cm., 404 p. Prix : broché : 240 frs; relié : 265 francs.

Le Père B. Vroklage, missionnaire de la Société du Verbe Divin a entrepris une œuvre formidable. En 16 volumes il nous promet une encyclopédie des religions de l'humanité depuis la préhistoire jusqu'aux Incas et même Israël et le christianisme. Il s'est chargé lui-même du volume d'introduction. Si la suite de la série répond au début, elle rendra de très grands services à tous ceux qui sont familiers avec le néerlandais. On remarque aussitôt — et ceci est loin d'être un blâme — que l'ouvrage chemine dans le sillon de l'école du P. W. Schmidt, et suppose la théorie des cycles culturels. Ce que les « primitifs » pensent du surnaturel, de Dieu, des esprits, des mythes, de la causalité, de l'âme, de la magie, du fétichisme, du totémisme, est examiné sur documents. En cours de route l'auteur rectifie quelques outrances de v. d. Leeuw (60, 155, 188-189, 272); réfute péremptoirement l'assertion que les Kubu de Sumatra n'ont pas de religion (64 sq.); établit fort bien, contre Lévy-Bruhl, qui n'est pas nommé, le rôle prépondérant et universel de la catégorie de causalité chez les primitifs et risque, dans un dernier chapitre, une définition de la religion. J'avoue que cette finale m'a déçu. Faire entrer dans la religion comme élément essentiel — et d'un point de vue purement phénoménologi-

que — la relation consciente à un Dieu personnel, c'est rejeter hors de toute religion le bouddhisme hinayāna, et peut-être même des morceaux considérables de l'hindouisme. En appeler au mot néerlandais *Godsdienst* est une preuve assez faible pour justifier de pareilles amputations. Est-il vrai que le primitif ne possède aucune prière pour demander des biens spirituels ? (147). Il suffit de consulter l'autobiographie de *Long Lance* pour se persuader du contraire. La définition de la magie (305) en exclurait fort arbitrairement le fétichisme. L'auteur, avec beaucoup de respect, atténue notablement (224-225) les conclusions du P. Schmidt, qui voulait retrouver des traces de la révélation primitive dans les traditions et les croyances religieuses des peuples non-civilisés. Il ne parle plus que d'une hypothèse. Enfin la bibliographie utilisée néglige presque totalement les études, pourtant capitales, des savants anglo-saxons et les ouvrages en langue française. Il est vrai qu'en un pareil sujet on ne peut avoir tout lu. Contre l'école évolutive et ses simplifications dogmatiques, l'ouvrage du P. Vroklage est extrêmement précieux.

Pierre Charles, S. I.

B. Vroklage, S.V.D. — *Primitive mentaliteit en zondebesef bij de Beloenezen en enige andere volken.* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1949, 20 × 13 cm., 144 p. Prix : 50 frs.

Les Bélounais sont une peuplade primitive d'environ 100.000 âmes, habitant au centre de l'île Timor. L'auteur les a visités en 1936-38. Il nous donne ici un bref résumé de ses observations sur un point spécial : la conscience du péché, sujet aussi intéressant que peu traité. Peut-être aurait-il mieux valu ne pas confronter au cours de l'ouvrage nos concepts théologiques très élaborés avec ce que l'on estime devoir y correspondre dans la mentalité bélounaise, mais analyser celle-ci en elle-même. Les notions de *timor serviliter servilis*, de *lex pure poenalis*, ou celle des attributs métaphysiques de Dieu sont-elles les étalons les mieux appropriés pour mesurer les conceptions des primitifs ? L'auteur est d'ailleurs plein de sympathie intelligente pour ces peuples. Sous l'ethnologue on sent vivre et remuer le missionnaire. Il rejette avec infiniment de raison la formule simpliste et fausse : ce sont des enfants. Mais il se demande s'ils sont capables de commettre un péché mortel et semble pencher pour la négative. Dans une prochaine édition, il atténuera sans doute l'assertion tranchante que les Bélounais ne connaissent comme motif d'action religieuse que la crainte servile et l'égoïsme ; et il diminuera peut-être le nombre de « générations » qu'il postule pour leur faire admettre l'Evangile d'amour. Il y aurait aussi un avantage à ne pas mêler les Babyloniens aux primitifs... L'ensemble fera réfléchir utilement les futurs missionnaires et supprimera quelques gros préjugés.

Pierre Charles, S. I.

H. Tegnaeus. — *Le héros civilisateur.* Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines. Coll. Studia ethnographica Upsaliensia, II. Stockholm, 1950, 30 × 23 cm., 224 p. Prix : 3 £.

L'auteur a mis sur fiches une immense lecture, mais on peut se demander si sa méthode est à l'abri de toute critique et si ses conclusions sont en rapport avec le labeur qu'il a fourni. Sa documentation est purement livresque et, à la manière de Lévy-Bruhl, elle ne possède pas, si on ose dire, de bureau de douane. Tout ce qu'on a écrit sur les légendes, les croyances, les traditions des noirs est accueilli et traité de façon identique. Rien d'étonnant que l'analyse de cette mouture composite soit assez difficile. Il aurait fallu au préalable trier les documents. Un voyageur, qui ne connaît pas bien la langue, qui passe en courant, qui interroge n'importe qui, a bien des chances de ne rien recueillir de valable sur les traditions réelles des tribus et de s'en laisser accroire par un improvisateur quelconque. De plus tout ce folklore est extraordinairement fluide et varié de village à village. Il n'y a que les « vieux », les grands chefs qui gardent des traditions plus ou moins ancien-

nes, et ils ne les racontent guère. La légende du héros civilisateur est de tous les peuples. Tant qu'on n'a pas rigoureusement expliqué les variantes locales, on ne peut rien conclure que de très vague et de peu d'intérêt. L'auteur par exemple (p. 181) nous assure que, dans la légende du héros civilisateur, les « conceptions se rapportant à l'oiseau sont dues à une influence indienne ou indonésienne », que la « conception du génie de l'eau vient... du Niger », que le porc est une innovation due à l'influence européenne. Il n'y a pas une ombre de preuve pour étayer ces assertions. Le traitement des données folkloriques requiert une méthode beaucoup plus délicate que la simple compilation de récits acceptés en vrac. Ces réserves ne nous empêchent pas d'admirer la patience et le soin méticuleux que révèle cette thèse, magnifiquement éditée à Stockholm.

Pierre Charles, S. I.

J. Abd-el-Jalil. — *Aspects intérieurs de l'Islam.* Coll. La sphère et la Croix. Paris, Editions du Seuil, 1949, 19 × 12 cm., 238 p.

Impossible de condenser en quelques lignes la richesse de ce très beau livre. Il nous présente successivement le Coran et la pensée musulmane, l'Islam et l'histoire, les aspirations musulmanes du mouvement Salafi et l'Egypte de demain, l'Orient qui prie et les éléments de formation religieuse en Islam, pour aborder enfin, dans son VII[e] chapitre, le problème de la communauté musulmane devant les communautés chrétiennes. Signalons, faute de pouvoir faire davantage, d'admirables prières d'al Hallâj (p. 151 sq.) ; la conception foncièrement religieuse de l'histoire qu'on trouve dans l'Islam, lequel est, sous un aspect, soumission, abandon, livraison de soi au Tout-Puissant. Soulignons davantage encore les pp. 34-35 qui opposent la tendance juridique prédominante dans les dernières années du Prophète et le courant de la vie intérieure, de l'attention à Dieu, de l'amour de Dieu. Cette opposition n'est-elle pas le développement de « la crise qu'ouvre le Coran et qu'il ne résout pas », la crise qui devait mener al-Hallâj, par la méditation pratique des vérités que l'Islam possède, à la haute mer où sa barque se brisera, la fente par laquelle pénétrera dans l'Islam « l'amour divin qui travaille les cœurs épris du désir de la vision déifique, la blessure ouverte au côté des deux Adam par le Désir » qui est, selon le mot de al-Hallâj, « le feu de la lumière du Feu primordial » (Massignon) ? Les pages 78-80, etc., rappellent le devoir des chrétiens envers l'Islam qui se modernise : l'aider à ne pas se durcir, à ne pas laisser se refermer la blessure ouverte dans son flanc. Nous lui apporterons cette aide en n'étouffant pas l'esprit chrétien dans notre civilsation moderne, et d'abord en n'empêchant pas les musulmans de trouver chez nous ce que le Coran lui-même leur promet : notre charité.

A. Hayen, S. I.

*E. J. Thomas. — *Les écrits primitifs du bouddhisme.* Paris, Adyar, 1949, 23 × 14 cm., 222 p.

Le titre de l'ouvrage ne doit pas donner le change. Ce n'est pas une étude critique des écrits primitifs du Bouddhisme qui nous est présentée ici, mais un florilège de textes reconnus unanimement aujourd'hui comme canoniques. Ce florilège offre le double avantage de familiariser le grand public avec les *Tri-Pitaka* et de reconstruire, par le moyen de textes authentiques, l'essentiel de la vie du Bouddha, de sa doctrine et de l'organisation de la communauté. Les chapitres traitant du *Nirvâna* (ch. XX-XXV) méritent surtout de retenir l'attention. L'auteur y montre, de façon très pertinente, que le Bouddhisme primitif répugne à l'idée d'un *Nirvâna-annihilation.* L'extinction qu'il décrit ne vise que l'ensemble des éléments du devenir dans le *Samsâra.* A noter aussi les chapitres XLV-LVI qui mettent bien en lumière l'attitude du Bouddhisme en face des autres écoles de spiritualité indienne. Ajoutons que la traduction française, très littérale d'ailleurs, a restitué la note d'émotion contenue dans l'original. Citons au hasard :

« Au-dessus, au-dessous et tout autour
Dans chaque quartier, dans tout quartier,
Je cherche et cependant je ne puis trouver
Par quel chemin s'en est allé Godhika. »

Fr. Taymans, S. I.

J. HERBERT. — *L'enseignement de Râmakrishna.* Coll. Spiritualités vivantes. 9e édit., Paris, Albin Michel, 1949, 20 × 13 cm., 716 p. Prix : 1200 frs franç.

S. VIVEKANANDA. — *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Râja).* Coll. Spiritualités vivantes, série hindouisme. Nouvelle édition, Paris, A. Michel, 1950. Prix : 900 frs franç.

Il ne faut chercher ni ordre systématique, ni même de plan dans cette présentation de l'*Enseignement de Râmakrishna.* Comme l'indique un sous-titre de l'ouvrage, ce sont des paroles groupées et annotées, qui n'ont pas la prétention d'offrir une synthèse. Elles engagent tout bonnement à la méditation. Méditation sur l'homme et sur la puissance cosmique qui est illusion (Mâyâ) ; sur les maîtres religieux, les mondains ; sur la vie spirituelle et son développement ; sur la soif de Dieu ; sur la grâce et l'effort ; sur la Bhakti, etc. Ce qu'écrivait Romain Rolland, en 1930, à propos des pensées du philosophe hindou est repris très justement ici : « Le livre que voici n'est pas un système d'enseignement, c'est un homme vivant » (p. VII).

Pris sous cet angle, l'enseignement de Râmakrishna peut être considéré comme un des sommets de la spiritualité hindoue. Bien que le théisme ne s'y trouve pas plus que dans les autres monuments de la littérature religieuse de l'Hindouisme dégagée des formules panthéistiques, la personnalité de l'homme et de Dieu y sont suffisamment accusées pour amorcer le dialogue intérieur. « Celui qui a vu le Seigneur, y lisons-nous, est un homme transformé ». Ou encore : « Il est né en vain celui qui, ayant le rare privilège d'être né homme, est incapable de « réaliser » Dieu dans cette vie » (p. 5). Mais ce qui retient le plus, qui empêche ce livre spirituel de tomber dans la fadeur c'est le tour très concret de la pensée, toujours incarnée dans des symboles, dans des images prises à la vie quotidienne. « L'homme frivole, nous dit-on (p. 120), est comme un coussin à ressort. Tant que vous êtes assis dessus, votre poids le maintient plat ; mais quittez votre siège et le coussin reprend sa forme première. » Et ailleurs nous lisons : « Tant que le têtard n'a pas perdu sa queue, il ne peut vivre que dans l'eau. Quand sa queue tombe, il peut vivre également dans l'eau et sur la terre. De même celui qui, par la contemplation divine, a perdu l'ignorance, comme un têtard perd sa queue, peut, à son gré, vivre dans le monde ou se plonger dans l'Océan de la Béatitude divine » (p. 537). Il faudrait citer bien d'autres sentences. Chaque page foisonne de traits savoureux. La traduction a le grand mérite, tout en restant fidèle au texte dont les variantes sont placées en notes, d'être assez dégagée du littéralisme pour offrir une lecture agréable et facile. Un glossaire, placé après les tables de concordance des diverses éditions et l'index alphabétique, atteste le sérieux de ce travail qui se situe entre l'œuvre de vulgarisation et l'édition savante.

Avec les *Yogas Pratiques* de *Swami Vivekananda,* c'est un tout autre genre de pensée que nous abordons. Ici le dessin est net et la charpente solide. Après avoir affirmé que « le but de l'humanité est la connaissance » (p. 13), c'est vers la parfaite connaissance que nous achemine progressivement l'auteur. Et avant tout il nous faut saisir que la connaissance est action, que l'action soutient la connaissance, l'enveloppe et la dépasse jusqu'à la contemplation où elle s'identifie avec elle. Décrire cette puissance préparatoire et inhérente à la connaissance, c'est montrer son influence primordiale sur le caractère (p. 13-24), comment elle engendre le détachement, l'amour désintéressé de l'humanité (p. 80 et suiv.), la liberté (p. 95 et suiv.). Cette force il faut montrer qu'elle est amour (Bhakti), « une véritable et sincère recherche du Seigneur », qui commence, se continue et s'achève dans l'amour (p. 151). Enfin puisque toute notre connaissance repose sur l'expérience (p. 369), il faut découvrir cette force dans la nature. L'auteur nous offre dans ce but une cosmogonie qui ne manque pas d'originalité : « L'univers tout entier est composé de deux substances. L'une est l'*âkâsha,* c'est l'existence omniprésente qui imprègne tout (p. 397) ; l'autre, c'est la *prâna* ou force infinie, elle aussi omniprésente, qui se manifeste dans l'univers (p. 398). Au début et à la fin d'un cycle tout devient *âkâsha* et toutes les forces qui sont dans l'univers se résol-

vent de nouveau en *prâna* (*Ibid.*). Dans le cycle suivant émane de ce *prâna* tout ce que nous appelons énergie, tout ce que nous appelons force. C'est le prâna qui se manifeste comme mouvement, comme gravitation, comme magnétisme (*Ibid.*). Ce que l'on appelle *prânâyâma*, c'est la connaissance et la maîtrise de ce prâna (*Ibid.*). Et l'auteur de conclure. A supposer qu'un homme puisse comprendre parfaitement le *prâna* et le diriger, il serait capable de tout diriger dans l'univers, depuis les atomes jusqu'aux plus grands astres, parce qu'il serait maître du *prâna*. Lorsque le *yogin* sera parfait rien dans la nature ne sera soustrait à sa direction (p. 399). Telle est la philosophie de *Swami Vivekananda*. Elle contient, comme la pensée hindoue en général, cette lacune de ne pas marquer la distinction entre force spirituelle et énergie matérielle, de sorte que l'on peut, suivant le point de vue où l'on choisit de se mettre, considérer toutes choses ou comme animées de la force de l'esprit, ou comme une expansion de l'énergie de la matière. Il va sans dire que dans la pensée de l'auteur, son système se qualifie comme un idéalisme absolu. C'est l'énergie spirituelle latente dans le monde, devenue consciente dans l'homme, qui mène celui-ci à la connaissance parfaite en la pure contemplation.

Fr. Taymans, S. I.

Shri Aurobindo. — *Lettres*. Vol. I. Trad. de J. Herbert. Coll. Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine. Paris, Adyar, 1950, 18 × 12 cm., 322 p. Prix : 480 frs franç.

Etudes sur Ramana Maharshi. Introd. par J. Herbert. Coll. Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine. 3e édit., Paris, Adyar, 1949, 19 × 12 cm., 208 p.

Swâmi Brahmânanda. — *Discipline monastique*. Vol. II : *Commentaires de Swâmi Yatiswarânanda*. Coll. Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine. Lyon, Derain, 1949, 19 × 12 cm., 112 p.

J. Herbert. — *Nârada*. Précédé d'une étude sur *Les Avatars de Vishnou*. Coll. « Les dieux hindous », n° III. Lyon, Derain, 1949, 19 × 12 cm., 48 p.

Mâ Suryânanda Lakshmi. — *Six mois de visions divines*. Même coll., n° IV. Lyon, Derain, 1949, 24 × 16 cm., 24 p.

La collection « La Pensée Hindoue et la Sagesse Orientale », dirigée par Jean Herbert et Lizelle Reymond, a pour but de rendre accessible au public occidental les chefs-d'œuvre de la pensée philosophique et religieuse de l'Orient et tout spécialement de l'Inde. L'une des sections les plus importantes de cette collection « Les Grands Maîtres Spirituels dans l'Inde Contemporaine » a fait paraître déjà pas mal de travaux. Nous possédons entre autres de *Shri Aurobindo*, le volume I de ses *Lettres* : ouvrage d'ascétique et de mystique où sont décrits les antécédents, la nature et les effets de l'union divine. L'intérêt qu'offrent ces *Lettres* nous semble avivé par les circonstances étranges qui entourèrent leur composition. « Pendant de longues années, nous dit une note du traducteur, dans son *âshram* de Pondichéry, *Shri Aurobindo* n'a pas eu de conversations orales avec les disciples qui vivaient près de lui. Mais l'un des moyens par lesquels il les guidait dans leur *Yoga* était une correspondance personnelle d'une extraordinaire abondance — parfois plusieurs lettres par jour au même disciple ». Les lecteurs que séduiront peut-être ces pages, où la doctrine très élevée s'accompagne de conseils tout pratiques, apprécieront comme il le mérite le traitement que fait subir à la spiritualité chrétienne ce maître de la spiritualité hindoue. Nous découvrons à la page 36 cette perle sur « l'Idéal Chrétien ». « Le chrétien se propose de remplacer l'*ego rajasique* et *tamasique* par l'*ego* religieux *sattvique*, mais bien que cela puisse se réaliser pour un individu, cela n'a jamais pu ni ne pourra se réaliser pour l'ensemble. Il n'a pas derrière lui de connaissance supérieure spirituelle ou psychologique et il ne tient pas compte de la base du caractère humain, de la source de la difficulté : la dualité du mental, de la vie et du corps ». Sans commentaire.

Des études sur *Râmana Maharshi*, qui font partie de la même collection, Jean Herbert nous prévient qu'elles ne contiennent aucun extrait d'originaux. *Shrî Râmana Maharshi* enseigne par le silence beaucoup plus que par la parole. Il n'a écrit que fort peu de choses, en sa langue qui est le Tamoul et l'on ne possède aucun recueil digne de ce nom de paroles qu'il aurait prononcées (p. 7). Mais ses disciples nous entretiennent de lui et de son enseignement. Le Dr. *Sarma K. Lakshman* traite du Sage d'*Anurâchala* et de sujets divers : l'ignorance, l'autorité, le monde, l'âme, l'état sans *ego*; puis viennent quelques variations sur des thèmes chers au maître et dues à la plume d'admirateurs et d'admiratrices, tels que M^me^ Joyce Ricke-Hiddinghe, le Dr Ferrière et le *Swâmi Siddeswarânanda*.

La Discipline Monastique de *Swâmi Brahmânanda* a trouvé un commentateur avisé en la personne de *Swâmi Yatiswarânanda*. Des phrases comme celles-ci nous aident à saisir la valeur hautement spirituelle de ces commentaires. « L'amour réel ne vient qu'avec la vision de la vérité. Auparavant accomplissez toutes choses comme une discipline; essayez de servir les autres du mieux que vous pouvez; essayez de vous rendre digne de l'amour en éliminant votre égoïsme... Surtout ne sacrifiez jamais votre idéal à personne, quoi qu'il arrive. Tant pis pour le cœur brisé. Si votre idéal est en jeu, devenez dur comme diamant et implacable comme pierre » (*op. cit.*, p. 98).

La collection « La Pensée Hindoue et la Sagesse Orientale » nous fournit aussi dans une section « Les Dieux Hindous » de précieuses indications sur des problèmes au sujet desquels subsistent encore tant d'ignorance. Telle est entre autres la question des avatars. Nous devons à Jean Herbert un exposé d'ensemble et des explications utiles concernant les avatars de Vischnou et plus spécialement ce *Nârada*, fils de *Brahmâ*, rejeté par son père, puis réconcilié avec lui après que *Brahmâ* eût fait lui-même l'expérience de la chute dans des amours perverses. Le symbolisme du mythe est souligné par le commentateur. Il nous permet de retrouver cet amalgame de spiritualisme et de grossière sensualité qui caractérise toujours la mythologie et les cosmogonies hindoues. Dans la même collection encore une plaquette de 24 pages due à *Mâ Suryânanda Laksmi* nous fait part d'une expérience religieuse émouvante par son caractère d'intense piété.

L'effort considérable que représentent ces traductions, ces commentaires, ces glossaires et tant de recherches personnelles mérite qu'on lui rende hommage. Il aura contribué pour une large part au rapprochement de deux civilisations voisines, frappées durant des siècles d'une incapacité de se comprendre et donc de s'estimer. On se félicitera sans doute des contacts enrichissants, fruits de ce labeur tenace. Contacts qui ne vont pas toutefois sans offrir un réel danger, celui pour notre patrimoine de pensée et de croyance de s'estomper progressivement dans un syncrétisme philosophique et religieux qui menace de niveler toutes les arêtes de notre génie et de notre culture.

Fr. Taymans, S. I.

H. Maspéro. — *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine.* T. I : *Les religions chinoises.* T. II : *Le taoïsme.* T. III : *Études historiques.* Coll. Bibliothèque de diffusion, vol. LVII-LIX. Min. de l'éducation nationale. Publications du Musée Guimet. Paris, Edit. « Civilisations du Sud », 1950, 20 × 14 cm., 258, 268 et 270 p. Prix : 465 frs franç. chaque tome.

Henri Maspéro fut arrêté par la police allemande le 28 juillet 1944 et, après sept mois de mauvais traitements, mourut au camp de Buchenwald. Il avait consacré près de cinquante ans de son existence de savant aux études sinologiques. Sa maîtrise évidente n'était contestée par personne. Dans la masse énorme de manuscrits, de notes, d'ébauches qui remplissaient sa chambre de travail, M. Demiéville, lui aussi spécialiste des questions d'Extrême-Orient, a fait un choix. Il y a ajouté quelques publications non inédites, mais pratiquement inaccessibles. L'ensemble de ces trois volumes est une merveille. Erudition impeccable, limpidité de l'exposé, originalité des conclusions, équilibre des jugements, Maspéro se mouvait à l'aise dans l'histoire de l'astronomie chinoise

(III, 13-35) comme dans celle des doctrines taoïstes ou dans la psychologie religieuse du paysan; ce paysan chinois, qu'il faut interroger, si on veut établir non pas l'origine historique d'un rite ou d'une croyance, mais leur valeur et leur sens actuel (I, 115). Dire que le Chinois pratique simultanément trois religions sans le savoir, comme on l'affirme lestement après Soothill et Granet, est à peu près aussi exact que de nier l'unité de la langue française parce qu'on trouve « automobile » dans son vocabulaire, ou celle de l'anglais parce que le bœuf dans la prairie s'appelle *ox* et que sur la table du repas il s'appelle *beef*. Ceux qui ont sauvé de l'oubli ces manuscrits posthumes d'H. Maspéro ont rendu à la science un immense service. Pierre Charles, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ecriture Sainte

*E. Dinkler. — *Bibelautorität und Bibelkritik.* Coll. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 193. Tubingue, Mohr, 1950, 23 × 15 cm., 34 p. Prix : 1.50 Mk.

Eléments de doctrine spirituelle. Fiches de 4 à 8 pages. 3e série : *Au seuil du Nouveau Testament,* fiches 21-30. 4e série : *Le sermon sur la montagne,* fiches 31-40. 5e série : *Œuvres et paroles du Christ Jésus,* fiches 41-50. Paris, A.C.J.F., 14 rue d'Assas, 1950-1951, 21 × 14 cm. Prix de chaque série : 100 frs français. (Cette très utile initiation doctrinale, présentée à nos lecteurs en novembre 1949, p. 1002, s'est enrichie de 3 nouvelles séries, consacrées au Nouveau Testament. Solidité et adaptation s'unissent heureusement de façon à rendre cette collection hautement recommandable).

*K. Galling, E. Edel et E. Rapp. — *Textbuch zur Geschichte Israels.* Tubingue, Mohr, 1950, 24 × 16 cm., VI-90 p. Prix : 8,40 Mk. (Comme il avait composé en 1937 un *Biblisches Reallexikon,* K. Galling met à présent à la disposition des exégètes un choix de textes et documents utiles pour l'histoire d'Israël depuis les origines jusqu'à la ruine au IIe siècle après le Christ. Les textes égyptiens et accadiens sont donnés en traduction allemande; les autres textes sémitiques ou grecs dans l'original et sans traduction, afin de pouvoir éventuellement faire l'objet d'exercices de séminaires. La collection est beaucoup moins étendue que celle de H. Gressmann : *Altorientalische Texte und Bilder* (1909), parce qu'elle se limite aux seuls documents *d'histoire concernant uniquement Israël* et omet les textes religieux, juridiques, littéraires, etc. D'autre part elle a l'avantage de présenter pas mal de textes plus récemment découverts, comme par exemple l'inscription du sarcophage d'Achiram (découverte en 1923), les Ostraka de Lachiš (1935), une inscription de fondation d'une synagogue à Jérusalem au Ier siècle après le Christ (1914), etc.).

J. Guitton. — *Portrait de M. Pouget.* Paris, Gallimard, 1949, 21 × 14 cm., 264 p. (M. Jean Guitton a réédité récemment le suggestif et original portrait qu'il avait tracé en 1939 de M. Pouget, prêtre de la Mission. Ce livre a eu, on le sait, une très large diffusion dans les milieux catholiques et a rencontré partout un vif succès d'intérêt et de sympathie; il a exercé et est appelé à exercer longtemps encore une influence éclairante et bienfaisante sur les intellectuels chrétiens ou non chrétiens. M. Pouget, qui « était en même temps un cérébral et un terrien » (p. 13), qui avait été tour à tour professeur d'humanités, supérieur de collège, professeur d'histoire, d'Ecriture Sainte, d'hébreu au séminaire des Lazaristes, fut toute sa vie un autodidacte, à l'intelligence toujours en éveil, ayant des intuitions remarquables de pénétration et d'ouverture d'esprit. Arrêté dans son travail par une cécité croissante, à 48 ans, il continua à réfléchir, à livrer, dans des conversations, dans des écrits non publiés, les résultats de ses réflexions : quelques universitaires catholiques devinrent ses familiers : Jacques Chevalier, Maurice Legendre, Emile Genty, Jean Guitton. Ce sont ces entretiens, particulièrement riches en matière scripturaire, que M. Guitton nous a conservés. Par lui M. Pouget nous parle encore...).

O. KARRER. — *Neues Testament,* avec traduction et notes de Otto KARRER. Munich, Verlag Ars sacra Josef Müller, 1950, 17 × 12 cm., 816 p. Prix : relié : 9.90 Mk. (Nouvelle traduction, plus libre que beaucoup d'autres, mais extrêmement expressive. L'auteur est préoccupé de rendre le langage biblique d'une façon qui frappe nos contemporains, écarte l'impression — trop habituelle — de choses connues, qui n'accrochent plus. S'il traduit le début du 4e évangile, il écrira : « Im Anfang war das Wort — es war zu Gott und war Gott selbst » : l'effet de rapidité, de concision lapidaire, du second membre, a été obtenu en supprimant la double répétition du mot ὁ λόγος et en ajoutant le mot allemand : « selbst ». Par la suppression des conjonctions, la brièveté frappante des propositions, un sens très vif du rythme, O. Karrer est parvenu à maintes reprises à des formules incisives, bien supérieures aux traductions courantes. Retrouve-t-il toujours par là le « genre » de rythme et de concision qui répond à celui de l'original ? On pourra parfois montrer que non, mais que la « pensée » de l'auteur inspiré n'en reste pas moins fidèlement rendue et mieux gravée dans les esprits. Bref, effort très intéressant et hautement recommandable. Les notes, d'ordinaire théologiques, sont souvent remarquables).

*E. MAURIS. — *Le travail de l'homme et son œuvre.* Coll. Cahiers théologiques, n° 27. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, 24 × 16 cm., 40 p. Prix : 2 frs suisses. (Essai de définir la nature et les conditions du travail d'après la Bible : le travail depuis la chute; les deux dangers qui nous menacent : le mépris, la mésestime du travail d'une part; l'idolâtrie du travail d'autre part : dans ces deux excès, il y a insoumission et révolte contre l'ordre de Dieu. Pour le chrétien, le travail est une réalité provisoirement neutre, qui portera un signe positif ou négatif suivant l'orientation qu'on lui confère : pour louer Dieu ou pour exalter la créature. Les principes de l'égalité chrétienne dans le travail).

H. MEHL-KOEHNLEIN. — *L'homme selon l'apôtre Paul.* Coll. Cahiers théologiques, n° 28. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, 24 × 16 cm., 52 p. Prix : 2,75 frs suisses. (Ces pages n'ont pas un caractère technique; « elles n'ont d'autre but que d'esquisser quelques aperçus, pour des lecteurs non spécialisés, sur cette anthropologie particulière qui est celle de Paul... particulière parce que très différente des anthropologies et des psychologies issues de la tradition rationaliste auxquelles nous sommes habitués et qui, inconsciemment ou non, font écran dans nos recherches sur l'homme ». L'auteur étudie successivement la réalité *corporelle* de l'homme (σῶμα), sa réalité *charnelle* (σάρξ), l'homme, âme et intelligence (notions de ψυχή et νοῦς), la situation de l'homme *naturel*, la réalité anthropologique de l'Esprit (πνεῦμα) et enfin la situation de l'homme *sauvé*).

R. POELMAN. — *Ouvrons la bible.* Paris-Bruxelles, Les Editions Universitaires, 1950, 18 × 12 cm., 80 p. Prix : 27 frs belges. (Une sorte de « guide » pour la lecture de la Bible : les principales idées générales à garder devant l'esprit et l'indication des chapitres à lire, en marquant leur intérêt humain et leur signification religieuse. Petit ouvrage bien fait, allant droit au but, sans longueurs; il répond à un besoin actuel et ne peut qu'accentuer chez les catholiques, chez les plus jeunes surtout, cette estime de la Bible, si heureusement croissante parmi nous).

DE RAZE, DE LACHAUD et FLANDRIN. — *Concordantiarum SS. Scripturae manuale,* 22e édit., Paris, Gabalda, 1950, 21 × 14 cm., 752 p. (On sait les grands avantages de la Concordance de Raze, Lachaud et Flandrin, en particulier le caractère maniable de l'édition. Beaucoup se réjouiront de voir publié de nouveau ce volume pratique).

A. VON SPEYR. — *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung.* Introduction de H. Urs von Balthasar. Vienne, Herold, 1950, 23 × 15 cm., 834 p. Prix : 240 frs belges. (Une méditation fructueuse de l'Apocalypse suppose, comme base indispensable, une compréhension ferme et pénétrante

du sens littéral et de la signification spirituelle du livre inspiré; sinon les considérations de piété faites à propos de chaque verset risquent de rester extérieures, plus ou moins artificielles; l'auteur n'a pas pu ici éviter ce grave inconvénient; une étude exégétique insuffisante a amené des méditations pieuses peu éclairantes; des longueurs affaiblissent l'intérêt; l'exposé est trop analytique alors que l'Apocalypse doit être d'abord envisagée comme ensemble, dans son progrès continu vers son terme; heureusement, les qualités de profondeur religieuse et de fermeté de pensée qui caractérisent l'auteur ont pu se manifester néanmoins en un grand nombre de passages).

A. VON SPEYR. — *Kinder des Lichtes. Betrachtungen über den Epheserbrief.* Vienne, Herold, 1950, 23 × 15 cm., 234 p. Prix : 85 frs belges. (Le texte de l'épître aux Ephésiens est repris et médité verset par verset; il ne s'agit pas d'exégèse, mais de réflexions de solide piété, expressions d'une pensée ferme et personnelle, naissant naturellement du texte inspiré; malgré une certaine diffusion, l'ouvrage plaira aux âmes contemplatives).

Ascétisme et mystique

L. DEFRAEYE et L. SIMOENS. — *Onze heiligen in kerk en kapel.* Fasc. I : *Bisdom Brugge.* Bruxelles, L. Simoens (Boîte Postale 1171, Bruxelles I), 1950, 21 × 15 cm., 72 p. Prix : 40 frs.

J. DEMOULIN. — *Christianisme de plein air.* Paris, Edit. Alsatia, 1950, 19 × 14 cm., 288 p. (Un christianisme *positif* et constructeur, *dégagé* de l'introspection morbide comme du formalisme, *rayonnant* le divin incarné et l'humain spiritualisé, voilà ce que voudrait évoquer l'auteur dont l'ouvrage « La famille française » a été couronné par l'Académie. Sous quatre rubriques (Vides - Valeurs - Plénitude - Sérénité) se groupent facilement, mais non sans harmonie, des considérations toujours intéressantes, truffées d'anecdotes savoureuses et éclairantes, pleines de vie et d'allure alerte sur quelques grands thèmes de la spiritualité traditionnelle).

A. GOFFE, C.ss.R. — *La belle réponse d'une maman.* Namur, Couvent des Pères Rédemptoristes (19, rue Godefroid), 1950, 19 × 12 cm., 20 p.

P. LOYER. — *L'autorité et l'obéissance dans les entreprises à la lumière de la règle de saint Benoît.* Coll. Ecole du service du Seigneur Jésus. Numéro spécial. Saint-Léger-Vauban (Yonne), Abbaye de la Pierre-qui-Vire, (1950), 18 × 12 cm., 40 p. Prix : 90 frs franç.

MADELEINE-LOUISE DE SION. — *Le message de Maria Goretti.* Coll. « Parvuli ». Paris, Lethielleux, (1950), 17 × 11 cm., 112 p. Prix : 150 frs franç.

J. MALLECH. — *« Et toi, veux-tu m'écouter ? »* Etterbeek (39, av. de l'armée), Sterckmans, 1950, 17 × 12 cm., 40 p. Prix : 20 frs. (Dialogue avec un adolescent sur ses devoirs de chrétien).

A. MEYER. — *Notre bonne souffrance.* Souvenirs d'un aumônier d'hôpital. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 42 frs belges. (Livre à recommander aux malades. L'auteur ne fait pas la philosophie de la souffrance : il se borne à raconter les expériences de sa vie de prêtre au contact avec les affligés : brefs récits dont l'enseignement se dégage sans peine; ils ne fatigueront pas les malades mais leur apprendront comment, à travers la douleur, trouver l'attitude concrète à laquelle le Seigneur les invite).

U. MILLY. — *Regards sur la vie.* Mulhouse, Salvator, (1950), 22 × 14 cm., 128 p. Prix : 30 frs belges. (Contes et récits avec application religieuse).

M. MONTFORT. — *Un militant brestois. Jean Collé. 1921-1944.* Coll. Apôtres d'aujourd'hui, X. Paris, Lethielleux, 1950, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 300 frs franç. (Militant de l'Action catholique qui couronna par un sacrifice héroïque une vie tout entière consacrée à l'apostolat).

M. ORBAN. — *Appel du R. P. Lombardi, S. J.* Louvain, Edition des Fiches documentaires (2, rue Vésale), (1951), 22 × 14 cm., 20 p.

PILAMM. — *Le triomphe de la Croix.* Coll. La Bonne Nouvelle, 4. Album. Tournai, Casterman, 1950, 31 × 23 cm., 32 p. Prix : 54 frs.

— *De zege van het Kruis.* Coll. « De Blijde Boodschap ». Ibidem, 32 p. (Parmi les quatre albums de Pilamm sur la vie de Notre-Seigneur — cfr N.R. Th., 1949, p. 223 et 1950, p. 330 — le premier, consacré aux récits de l'enfance de Jésus et ce quatrième, traitant de la Passion, sont peut-être les meilleurs. Les 4 albums ont paru également en langue néerlandaise).

Les saints de tout le monde. Par un frère joyeux. Paris, Edit. du Temps présent, 1950, 18 × 12 cm., 180 p. Prix : 270 frs franç.

G. SCHMID. — *Junger Held der neuen Zeit. Der Blutzeuge Christi Alois Grozde aus Slowenien.* Lucerne, Rex-Verlag, 1950, 21 × 14 cm., 196 p. Prix: broché: 6.50, relié : 8.20 frs suisses. (Jeune héros slovène, massacré par les communistes pendant la dernière guerre. Sa vie et son dernier sacrifice sont décrits dans le présent ouvrage. L'auteur fait souvent parler le jeune homme lui-même en citant des passages de ses poèmes et de son journal. C'est la vie modeste et simple d'un bon étudiant et d'un ardent militant de l'Action catholique. La clarté des idées et la fidélité aux principes catholiques furent les deux traits essentiels de son caractère; il fut un vrai apôtre dans son milieu estudiantin).

SCHWESTER ANGELA, Ursuline. — *Im Lichtkranz der Engel.* Munich, « Ars Sacra », J. Müller, (1950), 16 × 10 cm., 46 p. Prix : 0.60 Mk.

L. SOUBIGOU. — *Le chant de l'âme avec Dieu* (en marge du Cantique des Cantiques). Coll. Rayons, publication trimestrielle, oct. 1950. Angers, Edit. de « La Madone », 1950, 24 × 16 cm., 56 p. Prix : 100 frs franç. (Exégèse spirituelle du Cantique des Cantiques comme expression de l'amour de l'âme religieuse pour Dieu).

L. SOUBIGOU. — *Le chant de Marie et le chant de l'Eglise* (en marge du Cantique des Cantiques). Coll. Rayons, publication trimestrielle. Angers, Editions de « La Madone », 1951, 24 × 16 cm., 56 p. Prix : 100 frs franç. (Adaptation à la Sainte Vierge du Cantique des Cantiques).

J. B. UMBERG, S. J. — *Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins.* 2e édit., Innsbruck, F. Rauch, 1949, 20 × 12 cm., 152 p. Prix : 20,50 S. (La 1re édition de ce petit livre de valeur, parue en 1927, a été recensée avec éloge ici même (1927, p. 394) par le P. F.-X. Jansen. Cette 2de édition met de plus en rapport avec les Exercices la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Saint Sacrifice de la Messe. Mieux encore que la première, elle fournira aux directeurs de retraites la possibilité d'enrichir les méditations des Exercices de toute la sève du dogme sacramentaire).

J. VARIOT. — *Chemin de la croix. Des grandes heures de Ribeaupierre.* Paris, Lefebvre, 1949, 19 × 12 cm., 134 p. Prix : 200 frs franç. (Voilà un chemin de croix qui renouvelle le genre. Rien de compassé. Vivant, senti, il aidera à prier. Quelques titres des stations : I — Glose de Ponce-Pilate. II — Soliloques des bourreaux. III — ...et des soldats. V — Homélie de Simon de Cyrène. XIII — Glose du centurion devant la Pieta. Les personnages secondaires de la Passion ont souvent la parole, et ce sont les pages les plus prenantes).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*